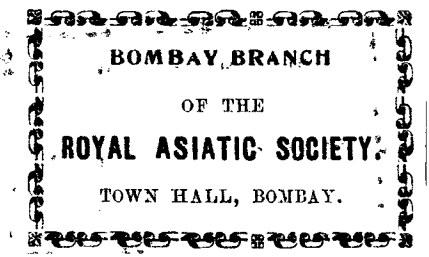
TX
715



Digitized with financial assistance from
Hemendra Kothari
on 06 November, 2019

Ueber die Göttin Aditi.

(Vorwiegend im Rigveda.)

62507

Von

Alfred Hillebrandt.

ROYAL ASIATIC SOCIETY LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE

TX.d-75

Breslau.

G. P. Aderholz' Buchhandlung.

1876.

ORI
Geo 294.5211
Hil/ueb
62507

00062507

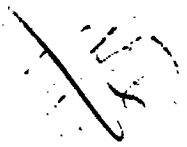
Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Martin Haug

in

aufrichtiger Dankbarkeit und Verehrung

der Verfasser.



Einleitung.

Der vorliegende Versuch bedarf einiger einleitenden Worte, mehr zur Klarlegung der Grundsätze, von denen aus er geschrieben, als hinsichtlich der Wahl seines Vorwurfs. Bezüglich des letzteren genügt es auf das besondere Interesse zu verweisen, das eine ausschliesslich dem indischen Geiste eigene Schöpfung der Mythologie für sich in Anspruch nimmt, sowohl wegen des Lichtes, das ihre Erörterung auf Ideenentwicklung und Anschauungen der alten Inder wirft, als wegen der scheinbar bedeutsamen Stellung, die sie als Mutter der uralten Götter Mitra, Varuṇa, Aryaman im vedischen Pantheon einnimmt.

Zwei werthvolle Abhandlungen, die eine von Max Müller (Rigveda-Saṃhita The sacred hymns of the Brahmans translated and explained I, p. 230—251) die andere von Muir (original sanscrit texts V, 35—53) sind uns bereits hierin vorangegangen. Während der erstere seine an feinen Bemerkungen reiche Arbeit ausschliesslich auf den Ṛigveda beschränkte, hat Muir der seinigen weiteren Umfang gegeben und werthvolles Material auch aus andern Gebieten, besonders der vedischen Litteratur beigezogen. Wenn wir gleichwohl aufs neue diesen Punkt der vedischen Mythologie ins Auge fassten, so geschah es in dem Bewusstsein, dass es bei dem heutigen Standpunkt der Vedenforschung noch keine abgeschlossene Untersuchung gibt noch geben kann und bei den heutigen verschiedenen Auffassungen dieser Göttin eine neue Untersuchung der auf sie bezüglichen Stellen wünschenswerth erscheint. Sah man in ihr auf der

einen Seite die Personification der Unendlichkeit, insbesondere der Schrankenlosigkeit des Himmels im Gegensatz zur Endlichkeit der Erde, so gab man andrerseits ihrem Begriff noch weiteren Umfang und fasste sie als das Unendliche überhaupt. Die erstere Ansicht vertritt Roth in seinem Wörterbuch, die andere Müller in seinem oben citirten Werk. „Aditi", sagt letzterer dort (S. 230), „an ancient god or goddess, is in reality the earliest name invented to express the Infinite; not the Infinite as the result of a long process of abstract reasoning, but the visible Infinite, visible by the naked eye, the endless expanse beyond the earth, beyond the clouds, beyond the sky". So unverkennbar richtiges die Ansichten dieser beiden Gelehrten enthalten, da ja der Begriff der Unendlichkeit unläugbar mit dem Namen Aditis verbünden ist, so wird doch diese Fassung eine wesentliche Modification und Einschränkung erhalten müssen, wenn wir der etymologischen Bedeutung des Wortes keinen weiteren Spielraum gestatten, als der Inhalt nicht missverständlicher Rigvedastellen erlaubt. Weder sind die an Zahl überaus geringen Stellen, an denen Aditi für den Himmel steht oder stehen kann, beweiskräftig genug für ihre Identification mit der Unbegrenztheit des Himmels gegenüber der Begrenztheit der Erde, noch gestattet ihre gelegentliche Bezeichnung mit urûcî oder uruvyacâs einen derartigen Schluss. Geben wir andrerseits ihrer Fassung einen solchen Umfang, wie Müller es gethan, fassen wir sie als das, was frei ist von Banden jeder Art, sei es des Raumes oder der Zeit, frei von physischer Schwäche, frei von moralischer Schuld (S. 230), so entsteht — die Haltbarkeit alles dessen vorläufig zugestanden — die Frage, ob denn wirklich von Haus aus einem Wort eine so allgemeine, fast vage Bedeutung habe beigelegt werden können oder ob nicht füglicher von einer ursprünglich bestimmteren Färbung aus alles andere sich entwickelt haben kann. Die Natur des Rigveda scheint mir zu beanspruchen, dass wir der Lösung auch seiner mythologischen Probleme eine mehr historische Grundlage geben oder wenigstens zu geben versuchen, wenngleich die nächsten Decennien nur sehr unvollkommenes hierin liefern können. Ich komme indess hierauf

nochmals zurück und darf auch eine eingehendere Kritik der über Aditi aufgestellten Ansichten vorläufig bei Seite lassen, da sich im weiteren Verfolg dieser Untersuchung mehrfach darauf zurückzugehen Gelegenheit bieten wird.

Was nun die folgende Erörterung anbetrifft, so sind wir uns unsrer geringen Mittel und Kräfte zu sehr bewusst, als dass wir in ihr etwas anderes sehen wollten als einen Versuch und Erstlingsbeitrag zur vedischen Exegese, der ebenso wenig als er sonst sich seinen Vorgängern auf diesem Gebiet zur Seite stellen kann, hier etwas abschliessendes leisten zu können vermeint. Es stand nicht einmal in unsrem Bereich, den ganzen Entwickelungsprocess zu berücksichtigen, den diese Göttin von der ältesten Zeit des Rigveda durch die Zeit der Philosophie und Purâṇas hin durchmachte, sondern die vorliegende Untersuchung stützt sich vorwiegend auf den Rigveda, dessen auf Aditi bezügliche Stellen fast sämmtlich berücksichtigt sind, sofern die Allgemeinheit und Unbestimmtheit ihres Inhalts sie nicht von selbst als unwesentlich ausschloss.*) Der Sâmaveda durfte, da er wesentlich nichts anderes als der Rigveda bietet, bis auf einiges seiner Natur gemäss übergangen werden. Bei der Benutzung des Yajurveda — wir nehmen durchweg auf den schwarzen Bezug — war bei dem schwierigen Verständniss desselben und seinen auf das Opfer bezüglichen, an symbolischen Ausdrücken reichen Sprüchen grosse Vorsicht erforderlich. Da es nicht in den Zwecken dieser Arbeit lag, den ganzen Umfang der auf Aditi im Yajurveda bezüglichen Stellen in den Kreis der Untersuchung zu ziehen, weil eine solche sich nur auf eine ausgebreitete Kenntniss des vedischen Rituals stützen kann, wie es der Veda des Adhvaryu in noch höherem Masse zur Voraussetzung hat als der des Hotar,

*) Ich rechne hierher vor allem die häufigen Anrufungen unter einer Zahl von andern Göttern, ohne bestimmtes Kennzeichen und ohne significante Verbindung, sowie blosse Opferrufe, z. B. 1, 106, 1: Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, die Schar der Maruts, Aditi rufen wir zu Hilfe; 4, 54, 6: Indra, Dyâvâprithivî, Sindhu mit den Apas, Aditi mit den Âdityâs gebe uns Schutz; 5, 46, 3 u. v. a.

so haben wir uns damit begnügt ihn herbeizuziehen, soweit die Aufhellung seiner Auffassung Aditis allgemein, sowie der Vergleich derselben mit dem Rigveda es erforderte.

Noch weniger war es bei dem heutigen Standpunkt der Forschung möglich Aditis Stellung beim Opfer eingehender zu beleuchten. Wir sind gewiss die letzten, zu verkennen, dass bei einem Volke wie dem indischen, bei welchem das Opfer den Mittelpunkt der ganzen Gottesverehrung ausmachte, der höhere oder niedere Rang einer Gottheit sich ausdrücken musste in Zahl und Art der Gaben wie der Anrufungen beim Opfer. Aber gerade hier ist leider die meiste Enthaltsamkeit geboten und so lange immer noch die dazu nothwendige Grundlage einer auf Prayogas, Sûtras, Brâhmanams und Vedas gestützten kritischen Opferdarstellung fehlt, ist es unmöglich, ohne wesentliche Irrthümer das indische Götterleben nach dieser Seite hin zu erörtern. Etwas ausführlicher hingegen ist der Atharvaveda benützt, allerdings auch nur soweit das Verständniss des Rigveda es erforderte.

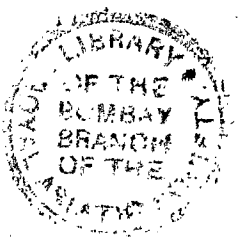
Ausgegangen musste bei unsrer Entwickelung von der unzweifelhaften Thatsache werden, dass der Rigveda nicht das Erzeugniss nur eines Zeitalters ist, sondern ein Werk, an dem Jahrhunderte gebaut haben; denn gegenüber den mannigfachen Modificationen einzelner Götterbegriffe und Anschauungen dürften weder locale Unterschiede, noch die subjectiven Ideen einzelner Rishis, sondern allein die Verschiedenheit der Zeit ein ausreichendes Erklärungsmoment bieten. Demgemäss war der Weg vorgezeichnet, den unsre Untersuchung einzuschlagen hatte und die Anwendung der genetischen Methode gegeben. Aus der Reihe vorliegender Ideen und Auffassungen Aditis mussten wir versuchen, die möglichst einfachen aufzufinden und hervorzuheben, d. h. die Stellen zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen, in denen eine sicher zu erweisende Fassung des Begriffes Aditi noch im engsten Zusammenhang mit der etymologischen Bedeutung des Wortes sich zeigt. Von diesem Standpunkt aus musste dann eine Vermittlung zwischen den einzelnen Anschauungen des Veda angestrebt werden, die vielleicht widerspruchsvoller erscheinen als sie

wirklich sind.*) Durften wir jene als die ursprünglicheren bezeichnen, die noch enger mit der Wortbedeutung zusammenhängen, so lag das Kriterium für eine spätere Auffassung in dem Hinneigen derselben zu Auffassungen der späteren Litteratur und dem Abweichen von jener bestimmten Wortbedeutung. Dabei auf eine Besprechung der Auffassung der einzelnen Rishis, wie die Anukramanikâs sie angeben, näher einzugehen schien hier unthunlich, wo wir nur einzelne Stellen, nicht ganze Hymnen zu erörtern haben und jene überdies so zerstreut liegen, dass nur auf Vasishtha etwa eine grössere, aber zu einer solchen Prüfung nicht ausreichende Zahl zurückgeführt werden kann.

Gehen wir nun zu unsrer eigentlichen Aufgabe über, so müssen wir einen Ueberblick über die adjectivische Verwendung des Wortes aditi voranstellen, weil derselbe nicht nur für die Besprechung einiger exegetischen Punkte wichtig ist, sondern auch für die Auffassung Aditis selbst sich hieraus einiges ergeben dürfte.

---

*) Hierbei war auch auf die Angaben und Erklärungen der Nighantavas von dem Worte aditi Rücksicht zu nehmen. Es wird dort aufgeführt: 1. als prithivînâma als Name für Erde; 2. vâñnâma Name für Stimme; 3. als Name für Kuh: gonâma; 4. als Bezeichnung von Himmel und Erde: dyâvâprithivînâma; 5. als Göttername. Schliesslich ist es noch in dem Verzeichniss der dunkeln Worte aufgeführt.



I.

Aditi als Adjectiv.

Aditi ist bekanntlich zunächst Beiwort einer Reihe von Gottheiten, wie Agnis, Somas u. s. w. So ist Agni damit bezeichnet R.-V. 1, 94, 15; 4, 1, 20; 7, 9, 3; 8, 19, 14; 10, 11, 2; Soma 6, 75, 12*); 8, 48, 2; Aryaman 7, 60, 1 und wahrscheinlich 9, 81, 5. Auf Rudra beziehe ich aditi in 1, 43, 2: yathâ no aditiḥ karat paśve nṛibhyo yathâ gave, yathâ tokâya rudriyam. Der Uebersicht wegen setze ich auch die beiden folgenden Verse hinzu: 3. yathâ no mitro varuṇo yathâ rudraś ciketati, yathâ viśve sajoshasaḥ. 4. gâthapatim medhapatim rudram jalâshabheshajam tac chamyoḥ sumnam îmahe. Muir fasst in V. 2 allerdings aditiḥ als Göttin Aditi, aber ich meine, diese Verbindung ist unzulässig wegen des Objectes rudriyam. rudriyam heisst nichts anderes als von Rudra kommend oder mit Rudra zusammenhängend, Rudra gehörend. Was hier darunter nur gemeint sein kann, zeigt V. 4, in welchem er jalâshabheshajaḥ „lindernde Heilmittel habend" genannt wird. Diese seine Heilmittel sind die Wasser, die er alles erquickend herabsendet, die für alles Speise und Nahrung hervorbringen. Um rudriyam kann natürlich nur Rudra angefleht werden; so häufig im Rigveda dies Wort auch sonst vorkommt, so ist mir doch keine Stelle bekannt, wo es im weiteren Sinne nur als heilsam o. ä. gebraucht wäre. Sâyaṇa fasst aditiḥ hier selbständig und bezieht es auf die Erde, aber für meine Auffassung spricht dem gegenüber nicht nur die gleich-

*) Ich ziehe vor aditi hier adjectivisch zu fassen mit Rücksicht auf Taitt. Saṃh. 4, 6, 6, 4 wo sich bis auf śarma yachatu derselbe Halbvers findet.

lautende Stelle Taitt. Saṃh. 3, 4, 11, 2, wo der Commentar es auf Rudra bezieht, sondern auch die ausdrückliche Angabe der Anukramaṇikâs, welche Rudra allein als die Gottheit von Vers 1 und 2 bezeichnen.

Ebenfalls Adjectiv ist aditi in R.-V. 1, 162, 22 und 4, 39, 3, von denen der erstere Vers Grassmann (Rigvedawörterbuch s. v. aditi), der letztere Max Müller (S. 250 des oben citirten Buches) Veranlassung zur Annahme eines männlichen Gottes dieses Namens geboten hat. Der erstere lautet: sugavyaṃ no vâjî svaśvyaṃ puṅsaḥ putrâṅ uta viśvâpushaṃ rayim / anâgâstvaṃ no aditiḥ kṛiṇotu kshatraṃ no aśvo vanatâṃ havishmân. Wie hier, findet sich dieser Vers Taitt. Saṃh. 4, 6, 9, 4 unter den auf das Pferdeopfer bezüglichen Stellen. Stilistisch gehört derselbe allerdings schwerlich zur Hymne, steht aber mit ihr in einem liturgischen Zusammenhang. Die Hymne ist ein Aśvamedhalied, das beim Schlachten des Rosses recitirt wird. Hat nun das Pferd dem Opferer sich nicht zugewendet und ihn nicht beschnüffelt, so fehlt das bonum omen und das Opfer muss erst dadurch wieder wirksam gemacht werden, dass der Yajamâna diesen Vers hersagt. In ihm sind alle Vortheile aufgezählt, die das Ross dadurch, dass es zu den Göttern eingeht und sich mit ihnen vereint, dem Opferer verleiht. Ich sehe daher keinen Grund ein, warum wir aditiḥ, das wir oben als Beiwort der Götter kennen lernten, nicht auch auf das göttlich gewordene Ross beziehen sollen, umsomehr als vâjî und aśvo den deutlichsten Fingerzeig für eine solche Verbindung geben. Die Uebersetzung dürfte daher lauten: „Herrlichen Reichthum an Kühen, herrlichen Reichthum an Rossen, männliche Nachkommenschaft, alles ernährenden Reichthum soll uns das Ross gewähren; Sündlosigkeit gewähre das unvergängliche*); möge das mit Opfergaben dargebrachte Pferd uns Herrschaft verleihen“. Aehnlich ist die Beziehung in der andern Stelle: yo aśvasya dadhikrâvṇo akârît samiddhe agnâ ushaso vyushṭau / anâgasaṃ tam aditiḥ kṛiṇotu

*) Die Begründung der Uebersetzung von aditi mit „unvergänglich“ s. u!

sa mitreṇa varuṇenâ sajoshâḥ. Es ist hier vom Sonnenross Dadhikrâvan die Rede, welchem des Morgens beim Aufleuchten der Ushas geopfert wird. yo bezieht sich natürlich auf akârît, von dem aśvasya dadhikrâvṇo regiert wird und aditiḥ kriṇotu kann grammatisch und inhaltlich keine andre Beziehung haben als auf das Ross Dadhikrâvan. Es ist daher zu übersetzen: „Wer das Ross Dadhikrâvan beim Aufleuchten der Morgenröthe, als Agni entflammt war, pries, den soll sündlos machen das unvergängliche, das mit Mitra-Varuṇa vereinte". Eine solche Beziehung hat um so weniger Anstand, als auch anderweitig (4, 3, 8), wie Müller selbst hervorhebt, aditi wahrscheinlich sich adjectivisch auf die Sonne bezieht. Ich glaube somit von der Annahme eines Gottes Aditi auf Grund dieser beiden Stellen abstehen zu müssen.

In der 100. Hymne des 10. Maṇḍalas scheint es mir ebenfalls unzulässig das Wort aditi in dem in sämmtlichen Versen, den 12. ausgenommen, wiederkehrenden Schlussrefrain â sarvatâtim aditim vṛiṇîmahe als Substantiv zu fassen. Die Hymne ist an die Viśve Devâḥ gerichtet und diese durch den Inhalt bestätigte Angabe der Anukramaṇikâ lässt es fraglich erscheinen, was denn dann das gänzlich unvermittelte und zusammenhangslose Auftreten Aditis am Ende eines jeden, an ganz andre Gottheiten gerichteten Verses soll. Schon Grassmann nimmt aditi in dieser Hymne mit vollem Recht als Adjectiv, verbindet es aber mit sarvatâtim (in der Bedeutung „unaufhörlich"). Aeusserlich wird sich an dieser Verbindung schwerlich etwas aussetzen lassen, doch ist es passender aditim als zweiten von vṛiṇîmahe abhängigen Objectsaccusativ anzusehen mit Bezug auf den im ersten Theile des Verses bezeichneten Gott. Dafür sprechen einzelne Verse, in denen der erste Theil deutlich als Vorder- und Nebensatz durch das Relativpronomen gekennzeichnet ist, ganz unzweifelhaft. In Vers 2 heisst es z. B. gaurasya yaḥ payasaḥ pîtim ânaśa â sarvatâtim aditim vṛiṇîmahe, welcher den röthlichen Milchtrunk erlangt hat, den unvergänglichen flehen wir um Wohlsein an. Vers 11: pûrṇaṁ ûdhar divyam yasya siktaya â sarvatâtim aditim vṛiṇîmahe: für wen sich zu ergiessen das himmlische Euter

gefüllt ist, den unvergänglichen flehen wir um Wohlsein an. Der Vers bezieht sich, wie ich vermuthe, auf die bereitstehende Opferkuh, die vom Adhvaryu gemolken werden muss. Das Euter ist divyam genannt, weil es ein Symbol des Regenmilch spendenden Himmels ist.*) Dass eine Verbindung von vṛiṇîmahe mit doppeltem Accusativ zulässig sei, hat schon, wie ich Muir (V, S. 44, Anm. 85) entnehme, Aufrecht hervorgehoben und ihm sind Benfey (Or. und Occ. III., 470) sowie Max Müller (Transl. I, 247) in der Uebersetzung dieser Stelle gefolgt. Diese Annahme ist auch in der That berechtigt, da im Rigveda vṛiṇîmahe sich bald mit dem Accusativ der Person, bald dem der Sache verbunden findet, eine Verbindung beider also sehr wohl statthaft ist.

Dieser ziemlich ausgedehnte adjectivische Gebrauch von aditi berechtigt uns, es auch 6, 75, 17 so zu fassen: yatra bâṇâḥ sampatanti kumârâ viśikhâ iva / tatrâ no brahmaṇas patir aditiḥ śarma yachatu viśvâhâ śarma yachatu: wo die Pfeile zusammenfliegen wie Knaben ohne śikhâ**), dort gebe uns Brahmaṇaspati, der unvergängliche, Schutz; alles vernichtenden Schutz gebe er. Obwohl das Verbum im Singular steht, so könnte doch aditiḥ formell auch auf die Göttin Aditi bezogen werden, wenn es nicht ihrer ganzen Auffassung nach unerfindlich wäre, warum sie in den Schlachten um Hilfe angefleht werden sollte. Wenn sonst gegen die Feinde ihr Schutz erbeten wird, bezieht es sich nicht auf die in Schlachten streitenden Heere, sondern bei ihrem Charakter als Lichtgöttin auf die bösen Rakshas der Nacht. Viel besser passt hier Brahmaṇaspati allein, der mächtige

*) Vers 7 scheint gegen eine derartige Fassung von aditim zu sprechen, da dort von mehreren Göttern die Rede ist. Ich vermuthe indess, dass es auf Savitar zu beziehen ist, der überall sonst hervorgehoben und in den Vordergrund gestellt ist.

**) Die richtige Deutung dieses Verses hat kürzlich Haug in seiner Recension der Delbrück'schen Chrestomathie (Gött. Gel. Anz. 1875, Stück 3) gegeben.

Vernichter der Feinde*); man vergleiche nur 2, 23, 1 u. ff. und namentlich Vers 13, wo er bhareshu havyaḥ genannt wird.

Was nun die Bedeutung des Wortes aditi anlangt, so haben wir bereits oben die verschiedenen Erklärungen angeführt, welche die Nighaṇṭavas von demselben geben. Ihre Mannigfaltigkeit zeigt, dass schon in jener frühen Zeit die Grundbedeutung des Wortes nicht mehr erkannt wurde und seine Aufführung unter den dunklen Worten (Nigh. 4, 1) beweist die Schwierigkeit, die dasselbe bereits den ältesten Vedainterpreten bot. Auch den späteren Vedaforschern in der indischen Gelehrtenwelt wie Yâska und Sâyaṇa scheint sein Ursprung unerklärlich geblieben zu sein, ebenso wie bei dem steten Flusse mythologischer Anschauungen auch bei dem conservativsten Volke der ursprüngliche Charakter der Göttin dieses Namens für sie sich verwischte. Yâska erklärt IV, 22 zu R.-V. 1, 89, 10 aditir als adînâ devamâtâ, setzt also aditir gleich adînâ. Denselben Sinn legt auch Sâyaṇa sehr häufig dem Worte bei. Nun bedeutet adîna, entstanden aus a + dîna von dî, nicht-niedergeschlagen, nicht-elend, also etwa muthig, munter. Diese Erklärung wäre wenig passend für ein Wort, aus dem sich der Name der Göttermutter bildete und scheint eine der etymologischen Spielereien, welche die Commentatoren mit Unrecht auch nach andern Seiten hin in Misscredit gebracht haben.**) Auch die andere Deutung, die Sâyaṇa häufig anführt, wenn er nicht aditi mit adina oder an bestimmten Stellen mit pṛithivî identificirt, ist kaum durchzuführen. Es ist dies akhaṇḍanîya von a + khaṇḍ: nicht zu zerstückeln, nicht zu theilen, vielleicht auch: nicht zu täuschen und gehört wohl in dieselbe Kategorie von Erklärungen, da weder in der spätern Anwendung des Wortes auf pṛithivî, Erde, noch

*) In der ziemlich gleichen Stelle Taitt. Saṃh. 4, 6, 4, 5 steht für ihn Indra.

**) Zur Wahl dieses Wortes gerade könnte Say. zwar auch durch einen andern Grund bestimmt worden sein, bezüglich dessen ich auf die folgende Erörterung verweisen muss.

auf die Göttin Aditi sich dann ein vernünftiger Sinn zeigt. Doch wie dem auch sei, wir dürfen den einen Fingerzeig nicht unbeachtet lassen, den uns diese beiden Commentatoren geben, indem sie aditi stets als eine Negativbezeichnung (mit a privativum) fassen. Es ist also zusammengesetzt aus a + diti, für welches letztere sich uns nun formell zwei Erklärungen bieten könnten; die eine von dâ (part. perf. pass. dâta oder dita; siehe Roth, Pet. Wört. s. v. dâ 3) mähen, abschneiden, woran vielleicht Sâyaṇa in seiner Erklärung mit akhaṇḍanîya gedacht, die andere von dâ (dyati, part. perf. pass. dita; fehlt in den Dhâtupâṭhas; siehe Pet. Wört. dâ 4) binden. Dem Sinne nach ist nur die letztere möglich, worauf denn auch Roth seine richtige Etymologie des Wortes aditi gegründet hat. Es bezeichnet somit aditi, wenn wir blos von der Etymologie ausgehen, „ohne Grenze, ungebunden" schlechthin. Aber diese Bedeutung wird schon wesentlich durch die Erwägung modificirt, dass damit soweit wir bis jetzt sahen ausschliesslich Götter, also doch meist persönlich gedachte Wesen bezeichnet wurden. Die Ungebundenheit solcher kann keine räumliche sein. Der Begriff der Allgegenwart eines Gottes widerspricht, mit Ausnahme einiger sehr bedeutenden Götter, im Allgemeinen den Anschauungen des Veda völlig. Agni hat seinen Platz in der Erdenwelt, Savitar lebt in der Himmelsregion, die Rudras und Indra bekämpfen in den Wolken den feindlichen Vṛitra; alle aber sind als Götter unsterblich, ewig d. h. ungebunden durch die Zeit. Wir werden unten nochmals bei der Auseinandersetzung Aditis selbst hierauf zurückzukommen haben, um zu zeigen, welch bestimmter Begriff sich noch mit dieser Freiheit von den Schranken der Zeit verbunden hat. Es entwickelt sich derselbe aus dem feindlichen Gegensatz, in welchem dem alten Inder Tag und Nacht erschienen, aus dem Euphemismus, mit welchem man den Tag stets als Besieger der feindlichen Mächte der Nacht pries und in jenem das Lebenselement der guten Götter, in dieser den Aufenthalt der bösen Rakshas sah. Für die allgemeine Uebersetzung des Wortes aditi mit „frei" lässt sich aber schwer ein anderer Beweis bringen als der der Etymologie. Müller übersetzt (S. 249) R.-V.

4, 1, 20: viśveshâm aditir yajniyânâṃ, viśveshâm atithir mânushâṇâm: he, Agni, the Aditi, or the freest, among all the gods, he the guest among all men; aber warum soll gerade Agni „der freieste“ unter allen Göttern heissen? Die andern Götter sind frei und unsterblich wie er selber, sie heissen ja auch selber öfter aditi und ein Superlativ dieses Wortes ist mir unbekannt. Agnis Freiheit, gleich der der andern Götter, ist nur den sterblichen Menschen gegenüber zu betonen, unter denen er, der Unsterbliche, als Gast weilt. Der Sinn dieses Verses liegt, wie ich vermuthe, hier vielmehr in dem Gegensatz der beiden Theile viśveshâm aditir yajniyânâm und v. atithir mânushâṇâm, in dem Gegensatz zwischen Göttern und Menschen und dem verschiedenen Verhältniss Agnis zu beiden. Bei den ewigen Göttern ist er selber unvergänglich wie diese; bei den sterblichen Menschen hingegen weilt der unsterbliche nur vorübergehend als Gast. Einen solchen Gegensatz zeigt auch deutlich die Wortstellung und die Wahl des Ausdrucks; beide Halbverse beginnen mit viśveshâm, im ersteren folgt diesem aditir, im letzteren atithir und dem yajniyânâm entspricht deutlich mânushâṇâm. Es dürfte daher ungefähr so zu übersetzen sein: Agni, der als aller Götter unvergänglicher (Genoss, nur) als Gast bei allen Menschen (wohnt), sei etc.

Für unsere Ansicht, dass aditi unvergänglich heisse, spricht ferner die Angabe der Nighaṇṭavas, dass aditi ein Wort für Stimme sei, wie es sich in der Taitt. Saṃh. denn auch wirklich findet; dies beruht auf der eigenthümlichen Auffassung, dass die Stimme des Nachts den Körper verlasse und des Morgens sich wieder mit ihm vereine. Des Morgens nach dem Aufstehen muss das Gebet (Atharva Veda 1, 1 ff.) recitirt werden, in welchem Vâcaspati angerufen wird, sich wieder mit dem Körper zu vereinen und die zerstreuten Kräfte, das śrutam u. s. w. wieder in ihn zu legen. In Bezug auf diese Wiederkehr, die sich jeden Morgen erneut, kann die Stimme aditi heissen, die unvergängliche; eine andre Deutung dürfte sich schwer halten lassen. Eine weitere Bestätigung meiner Ansicht finde ich R.-V. 7, 18, 8, wo der Parushṇîfluss so genannt, und 5, 44, 11,

wo aditi eine Bezeichnung für den Rauschtrank, den mada ist. An jener Stelle heisst es nämlich: durâdhyo aditim srevayanto 'cetaso vi jagribhre parushnîm und Müller übersetzt (S. 251): „the evil-disposed, the fools, laid dry and divided the resistless river Parushnî." Obwohl ich sonst dieser Uebersetzung beistimme, so sehe ich doch nicht ein, warum wir von der sonst geltenden Bedeutung des Wortes aditi abgehen und hier „resistless" übersetzen sollen. Weder ist diese Bedeutung sonst bezeugt, noch hier vom Sinn erfordert; fassen wir vielmehr aditi in der früheren Weise, so ergibt sich, gleichviel ob wir mit einer geringen Modification des Ausdrucks „unerschöpflich, unversieglich" übersetzen*), oder mit schärferer Betonung der Göttlichkeit eines Flusses die frühere Deutung „unvergänglich" beibehalten, ebenfalls etwas leicht verständliches. In beiden Fällen tritt durch eine solche Bezeichnung des Flusses die Vermessenheit und Thorheit der ihn aus seinem ursprünglichen Bett treibenden Feinde noch mehr ins Licht.

Noch deutlicher spricht für uns die Bezeichnung des Rauschtranks mit aditi in der andern oben angezogenen Stelle: śyena âsâm aditiḥ kakshyo mado viśvavârasya yajatasya mâyinaḥ. In dieser Verbindung kann das Adjectiv unmöglich etwas anderes als unvergänglich oder etwa unversieglich bedeuten. Eine solche Auffassung des mada ist durchaus nicht befremdend und wird ausdrücklich bezeugt durch 1, 84, 4, wo er amartya heisst. (imam indra sutam piba jyeshṭham amartyam madam.)

Von sonstigen Stellen, die etwa hierher gehören, möchte ich hier nur noch wenige, wenn auch für unsre Zwecke ziemlich indifferente erwähnen, weil hier auf diese selber einiges Licht fällt. Es ist dies zunächst 10, 92, 14, wo ich in den Worten gnâbhir viśvâbhir aditim anarvaṇam ebenfalls eine adjectivische Verwendung des Wortes aditi sehen muss. Grassmann fasst es persönlich als Göttin Aditi und

*) Diese Bedeutung ist auch die von Roth (Pet. Wört. s. v. aditi) angenommene.

ebenso Sâyaṇa, der anarvaṇam auf sie als die Göttermutter bezieht; indess kommt Aditi im Rigveda sonst nirgends mit den gnâbhis zusammen vor und ob wir anarvaṇam auf sie beziehen dürfen, erscheint wegen der Form dieses Wortes sehr zweifelhaft, da wir dann eine aus anarvâṇam von anarvan oder aus anarvaṇâm von anarvaṇa verkürzte Form annehmen müssten. Grassmann hilft sich mit der Annahme eines Gottes Anarvaṇas, den er aus dieser Stelle und aus 5, 51, 11 erschliesst. Allein Angesichts der Thatsache, dass weder die Nighaṇṭavas in ihrem Götterverzeichniss noch Sâyaṇa bei diesen Stellen einen Gott dieses Namens erwähnen ist eine solche Annahme bedenklich. Gleichwohl haben wir in beiden Fällen ein Maskulinum. Im ersten Falle können wir damit abhelfen, dass wir sowohl aditim als anarvaṇam adjectivisch fassen. Auf wen diese Epitheta sich dann beziehen, zeigt ein Blick auf das danebenstehende gnâbhir, die Götterfrauen, die Tvashṭars häufige Begleiterinnen sind. Bei der andern Stelle kann ich keine bestimmte Erklärung vorschlagen. Hier steht in den Worten: svasti no mimîtâm aśvinâ bhagaḥ svasti devy aditir anarvaṇaḥ aditir unzweifelhaft substantivisch, anarvaṇas demnach für sich allein. Ich vermuthe, dass es sich auf einen der vielen mit anarvan (= anarvaṇas) bezeichneten Götter, sei es Indra oder Savitar oder Bṛihaspati, bezieht. Jedenfalls müssen wir uns sträuben einen Gott Anarvaṇas anzunehmen, so lange nicht sicherere Beweise aus deutlicheren Stellen beigebracht werden. Ob wir, wie Grassmann zu thun scheint, auf die wohl nur zufällige Nebeneinanderstellung der beiden Worte aditi und anarvaṇa wirklich Gewicht zu legen haben, scheint sehr fraglich, da wir dazu keinerlei inneren Anhaltspunkt zu finden vermögen.

Etwaige sonstige Beispiele, wo aditi Adjectiv, vielleicht auch Person sein könnte, lasse ich hier bei Seite, da eine Entscheidung nicht mit Sicherheit zu treffen ist und wir auch dann weder nach der einen noch nach der andern Richtung hin etwas gewinnen würden. Nur zwei sind noch besonderer Erwähnung werth, weniger um ihrer selbst willen, als wegen der Folgerungen, die man daraus auf die Bedeutung des Adjectivs und schliesslich auch des Sub-

stantivs aditi ziehen könnte. Es sind dies 5, 59, 8 und 10, 63, 3: mimâtu dyaur aditir vîtaye naḥ u. s. w. und yebhyo mâtâ madhumat pinvate payaḥ pîyûshaṃ dyaur aditir adribarhâḥ . . . Gehen wir auf die etymologische Bedeutung von aditi, ungebunden, zurück, so ergeben sich zwei Bedeutungen für Dyaus, die beide gleich zu passen scheinen. Die eine ist „unbegrenzt“ (nach seiner Ausdehnung hin), die andere die bisher von uns angewandte „unvergänglich, ewig“. Auf Seite der ersteren Ansicht steht kein anderer Beweis als der der Etymologie, wohl aber sprechen die zahlreichen oben citirten Stellen, in denen aditi schon wegen seiner Beziehung auf meist persönliche Wesen keine andre Bedeutung als unvergänglich haben kann, dagegen. Gleichwohl müsste auch auf Grund so weniger Stellen gegenüber zahlreichen andern eine neue Fassung des fraglichen Wortes erschlossen werden, wenn sich die andere als schief oder unhaltbar erwiese. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Die letztere Auffassung vom Himmel wird vielmehr, neben der andern, ausdrücklich bezeugt. So heisst es Taitt. Âr. (10, 1, 2) dass das Brahma sich befinde „akshare parame vyoman“ im nicht schwindenden (unvergänglichen) höchsten Himmelsraum. So ist R. V. 9, 113, 7 derselbe akshita genannt: yatra jyotir ajasraṃ yasmiṅ loke svar hitam, tasmin mâṃ dhehi pavamâna amṛite loke akshita (e) u. s. w., wo beständiger Glanz ist, in welche Welt die Sonne gesetzt ist, in diese unsterbliche, unvergängliche (Himmels-) Welt bringe mich, o Pavamâna (Soma). Bedenken wir ferner, dass der Himmel selber auch göttlich ist, dass die Götter selbst oft seine Kinder genannt werden, so dürfen wir keinen Anstand nehmen, auch ihn in den fraglichen Stellen gleich so vielen andern Göttern mit aditi „unvergänglich“ zu bezeichnen und um so weniger, als ja auch hier in beiden gerade seine Göttlichkeit ausgesprochen ist. Ich übersetze demnach: „Verhelfen möge der unvergängliche Dyaus uns zur Speise“ und „welchen (Göttern) die Mutter süsse Milch strömen lässt, Nektar der unvergängliche, wolkenhohe Himmel, diese Âdityâs u. s. w.

Blicken wir nun, bevor wir weitergehen, auf das Ergebniss unsrer bisherigen Erörterung und die Bedeutung

des Wortes aditi in seiner adjectivischen Verwendung, so zeigt sich, dass eine Fassung sich in gleicher Weise durch alle angeführten Stellen durchführen lässt, die weitaus grösste Anzahl derselben sogar diese eine unbedingt verlangt, dass jede andre Deutung Stellen gegenüber wie 1, 162, 22, in welcher das durch seine Opferung zu den Göttern gelangte Ross angerufen wird, nur einen schiefen Sinn geben würde und gerade die Bezeichnung der Götter mit derselben sehr gut ihrer von den Rishis so oft besungenen Unsterblichkeit entspricht. Wir haben demnach den Boden so weit vorbereitet, dass wir uns zur eigentlichen Analyse Aditis wenden können.

II.

Aditi als Göttin.

Bei dieser Auseinandersetzung muss es sich nun vor allem darum handeln aus der Zahl der vorliegenden Stellen den Eingangspunkt zu finden, von dem aus wir uns am besten durch dies wunderliche Labyrinth mystischer Speculationen und phantastischer Widersprüche winden. Es kommen natürlich nicht nur alle die Stellen in Betracht, in denen aus einem bestimmten Prädikate auf Aditis Wesen geschlossen werden kann, sondern auch die, wo aus der Art der Gaben, um die sie angefleht wird, auch der Charakter der spendenden Göttin erhellt. Denn trotz der relativ häufigen Nennung ihres Namens ist in den meisten Stellen ihr Wesen durchaus nicht so durch sich selber klar, dass wir auf eine möglichst genaue Zusammenstellung der einschlägigen Verse verzichten dürften. Hierbei könnte man allerdings ein näheres Eingehen auf die Âdityâs erwarten, aber so viel schätzenswerthes sich auch hieraus für die Erkenntniss Aditis ergeben möchte, so können sichere Schlüsse doch nur dann gezogen werden, wenn die vedische Exegese ein helleres Licht auf den grossen Umfang der hierher gehörigen, zum Theil sehr schwierigen und dunklen Hymnen geworfen haben wird. Zudem ist das Wesen der einzelnen Âdityâs bis jetzt nur in so allgemeinen Umrissen gezeichnet, dass wir vergebens nach einem bestimmten Bilde dieser schwankenden Gestalten tasten würden. Mit

den weit auseinander liegenden Zeiträumen, die der Veda in seinen einzelnen Theilen repräsentirt, hängt ja natürlich auch eine fortwährende Umbildung und Zersetzung mythologischer Begriffe zusammen, wobei einzelne, selbst wichtigere Götter zurücktraten oder sich nach einer bestimmten Richtung hin ausbildeten, andere wiederum einzelne Eigenschaften jener aufnahmen und sich zu grösserer Machtvollkommenheit entwickelten. In dieser Beziehung genügt es an das Verhältniss von Indra und Varuṇa zu erinnern, von denen der letzte allmälig aus der Fülle seiner Macht herab sank und hauptsächlich zum Gott der Wasser sich gestaltete, während Indra an seine Stelle trat. Spuren einer solchen Umbildung finden sich schon genug im Rigveda und es ist Aufgabe der Vedenforschung diesen Spuren nachzugehen. So ist es auch bei den Âdityâs möglich, dass besondere Eigenschaften der Âdityâs übergingen auf ihre Mutter, die jünger als ihre Söhne im Laufe ihrer Entwickelung mit denselben Charakterzügen nothwendiger Weise ausgestattet werden musste und umgekehrt; beispielsweise darf vielleicht ein Grund für die Bitte an sie um Sündlosigkeit in dem Wesen ihres Sohnes Varuṇa mit gesucht werden, der als mächtiger Herr über Leben und Tod vor allem auch Unrecht straft und löst. Doch wie gesagt, hier ist keine sichere Entscheidung möglich und wir haben daher einen so schlüpfrigen Boden nicht zu betreten gewagt, auf dem wir bei jedem Schritte Fehltritten ausgesetzt sind.

Aditi als Lichtgöttin.

Am geeignetsten zum Ausgangspunkt schien das schöne, an die Morgenröthe gerichtete Lied 1, 113 wegen der bezeichnenden Verbindung, in welcher dort Aditi erscheint und zwar im 19. Verse: mâtâ devânâṃ aditer anîkaṃ yajnasya ketur bṛihatî vi bhâhi (praśastikṛid brahmaṇe no vy uchâ no jaṇe janaya viśvavâre). Alles kommt hier darauf an, was wir unter aditer anîkam zu verstehen haben. Sehen wir zuvor nach den bisherigen Auffassungen dieser Stelle. Sâyaṇa weiss sich in ihrer Erklärung nicht rechten

Rath; er gibt zwei Deutungen; von denen weder die eine noch die andere ganz zutrifft. Das eine Mal setzt er für anîkam pratyanîkam und übersetzt mit Bezug darauf, dass Ushas hier Göttermutter genannt ist: pratispardhinî, Nebenbuhlerin der Aditi, weil ihm die spätere Vorstellung von Aditi als Göttermutter vorschwebt. Das andere Mal setzt er für anîkam mukham und nimmt aditer für gleichbedeutend mit akhaṇḍanîyâyâ bhûmeḥ. Das Gezwungene beider Erklärungen leuchtet sofort ein, ohne dass wir es weiter zu widerlegen haben. Muir übersetzt (S. 35 Anm. 64) „the manifestation of Aditi", jedoch gibt er keine ausführlichere Erklärung davon. Müller übersetzt es ähnlich und zwar gelegentlich einer Bemerkung, die er über das Wesen Aditis macht. Er sagt: „Aditi is more than the dawn, Aditi is beyond the dawn" (S. 231) und führt zum Beweise dafür unsre Stelle an, wo der Tag „the face of Aditi" genannt sei. Er scheint also ebenfalls diesem Ausdruck eine besondere Bedeutung beizulegen, ohne sich indess auf eine nähere Erklärung desselben einzulassen. Und wir sind in der That berechtigt, dieser Wendung eine grössere Tragweite beizumessen, als man auf den ersten Blick thun möchte, wenn man diese Stelle nur ausserhalb des Zusammenhanges betrachtet, nicht nur wegen der Vortrefflichkeit der ganzen Hymne, in der kein Ausdruck ohne tieferen Sinn erscheint, sondern noch mehr wegen der bezeichnenden Stellung und auffallenden Wendung dieser Redeweise. Was bedeutet nun aber Aditi hier? Warum heisst die Morgenröthe ihr Angesicht?

Blicken wir zur Beantwortung dieser Frage auf den Grundgedanken dieses Liedes. Er gipfelt in der Verherrlichung der Ushas, die die nächtlichen Feinde vertrieben habe und durch ihr Heraufziehen am Himmel wieder neues Leben künde, vor allem aber in dem Preis ihrer steten Wiederkehr. Dies Eine klingt durch die ganze Hymne wieder, bald in dieser, bald in jener Variation und spricht sich am deutlichsten aus in den Versen 13—16, die ich desshalb hierher setze: 13. śaśvat puroshâ vy uvâsa devy atho adyedaṃ vy âvo maghonî / atho vy uchâd uttarâṁ anu dyûn ajarâmṛitâ carati svadhâbhiḥ. 14. vy añjibhir diva

âtâsv ádyaud apa kṛishṇâṃ nirṇijaṃ devy âvaḥ / prabodhayanty aruṇebhir aśvair oshâ yâti suyujâ rathena. 15. âvahantî poshyâ vâryâṇi citraṃ ketuṃ kṛiṇute cekitânâ / îyushîṇâm upamâ śaśvatînâṃ vibhâtînâm prathamoshâ vy aśvait. 16. ud îrdhvaṃ jîvo asur na âgâd apa prâgât tama â jyotir eti / âraik panthâṃ yâtave sûryâyâganma yatra pratiranta âyuḥ. 13. „Beständig strahlte die göttliche Ushas in früheren Tagen, auch heut entfaltet (deckt auf) die mächtige diese (Welt), auch an den zukünftigen Tagen wird sie strahlen. Ohne zu altern schreitet die unsterbliche dahin unter Opferspenden. (Müller transl. S. 23 by her own strength i. e. by herself). 14. Mit ihrem Glanze leuchtete sie an des Himmels weiten Flächen (Say. dikshu); die schwarze Decke hat die göttliche entfernt; (alles) wiedererweckend kommt mit ihren röthlichen Rossen Ushas heran auf wohl bespanntem Wagen. 15. Heranführend (alles) ernährende Reichthümer verbreitet sie bei ihrem Sichtbarwerden leuchtende Helle. Als die letzte der vielen vorangegangenen, als die erste der (in Zukunft) leuchtenden (Morgenröthen) breitete Ushas ihren Glanz aus. 16. Erhebet euch! Unser Lebensodem ist herangekommen. Es wich das Dunkel, es naht das Licht. Der Sonne hat (Ushas) zu ihrem Wege freie*) Bahn geschaffen. Wir haben den Punkt erreicht, wo die Menschen ihr Leben verlängern". So ist dem Rishi der Anblick der strahlenden Ushas ein frohes Zeichen, dass wiederum das Licht über die Finsterniss gesiegt habe, dass endlos, wie die Zahl der vergangenen Tage, so auch die der zukünftigen sein werde**) und von diesem Standpunkt ruft er nun aus: mâtâ devânâm aditer anîkaṃ yajnasya ketur bṛihatî vibhâhi! Vergegenwärtigen wir uns das Resultat unsrer obigen Untersuchung über die adjectivische Bedeutung von aditi, vergegenwärtigen wir uns den Grundgedanken der Hymne, so ist der Schlüssel der Erklärung gegeben. Wenn Ushas unsterblich genannt wird, wenn ihr Erscheinen das Tageslicht verkündet, das immer und immer

*) Sây. âraik = viviktîkaroti, sie macht leer.

**) cf. noch namentlich V. 10. 11.

wieder das Dunkel durchdringt, wenn ihr Leuchten ein Zeichen ist, dass die Tage kein Ende haben, so kann aditi hier nichts anderes bedeuten, als eben dieses Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit.

Zugleich sind zwei andere Auffassungen von aditi damit ausgeschlossen. Es kann hier weder die Unvergänglichkeit noch das Tageslicht schlechthin bedeuten. Das erstere verbietet der die ganze Hymne durchziehende Gegensatz zwischen Tag und Nacht, zwischen dem segnenden Elemente des freundlichen Lichtes und den feindlichen Geistern der Finsterniss; das letztere die so oft betonte unbegrenzte Dauer des das Dunkel stets wieder verdrängenden Lichtes. Zugleich zeigt diese Stelle wie keine andere deutlich, dass aditi keineswegs das alles erfüllende Licht bezeichne, eine Ansicht, für die ich ausser der Etymologie einen festen Anhaltspunkt nicht zu finden vermag.*)

Bevor ich nun dazu übergehe, die Stellen des Rigveda aufzuführen, die ebenso wie sie selber durch die von uns gegebene Auffassung Licht erhalten, ihrerseits wiederum auf diese bestätigend zurückwirken, will ich noch eine Stelle des Atharvaveda erwähnen, die, so sonderbar sie auch durch ihre eigenthümliche, wahrscheinlich aus Opferhandlungen erklärbare Ausdrucksweise erscheinen mag, gleichwohl als ein Beleg für die Richtigkeit unsrer obigen Interpretation in Anspruch genommen werden darf. Es ist dies A. V. 15, 18, 4 ahorâtre nâsike ditiścâditiśca śîrshakapâle, samvatsarah śirah, in der also zwischen Tag und Nacht auf der einen und dem Jahr auf der andern Seite Aditi und Diti erwähnt sind: „Tag und Nacht sind die

*) aditi kann hier nicht als blosses Substantiv gefasst werden und ist auch noch nirgends meines Wissens hier so gefasst worden. Dagegen würde nicht nur das Wort anîkam sprechen, sondern noch mehr die specialisirende und individualisirende Bedeutung aditis an dieser Stelle, die keine andre Annahme als die eines Eigennamens zulässt. Ob wir überhaupt aus den vorliegenden Rigvédastellen ein blosses Substantiv aditi erschliessen dürfen, ist sehr fraglich.

beiden Nasenlöcher, Aditi und Diti die beiden Schädelknochen, das Jahr das Haupt.“ Es ist unzweifelhaft, dass wir es hier mit einer vom einfacheren zum umfassenderen aufsteigenden Zeitbestimmung zu thun haben, die deutlich Tag und Nacht von Aditi und Diti scheidet. Aditi bezeichnet hier, so zu sagen, das aus der Reihe der aufeinander folgenden Tage sich ergebende stete Tagsein, Diti hingegen die Summe aller einzelnen Nächte. Beide umschliesst das Jahr.

Gehen wir nun von dieser Eigenschaft Aditis, als Personification der Unvergänglichkeit des Tageslichtes aus, so reihen sich hier zunächst alle die Stellen an, in denen diese ihre Natur in besonderer Weise betont ist. Dieselbe brachte es mit sich, dass man auch Aditis Sitz gleich dem Lichte selbst am Himmel wähnte, wo sie täglich immer wieder ihr segenspendendes Licht ausbreitete, dass alle die besondern Gaben, die die einzelnen Lichtgötter den Menschen zu Theil werden liessen, natürlich auch charakteristische Merkmale der personificirten Unvergänglichkeit dieses Lichtes wurden.

Wie das Licht selber in unvergänglichem Glanze strahlt, so wurde auch Aditi zur licht- und glanzvollen Göttin und Licht und Glanz die erste ihrer Gaben und man muss den tiefen Gegensatz sich vergegenwärtigen, in welchem dem alten Inder Tag und Nacht standen, um zu verstehen, welch höherer Sinn der an Aditi wie an alle Lichtgötter gerichteten Bitte um Licht und Glanz zu Grunde liegt. Es ist die Furcht vor der dem Tode gleichen Nacht und den in ihr waltenden Rakshas, die so oft den Wunsch nach dem Siege des Leben verkündenden Lichtes über die Finsterniss erklingen lässt. Von diesen Rakshas ist im Rigveda oft genug die Rede; so heisst es 1, 48, 8 von Ushas, sie möge durch ihr Erscheinen die Hasser vertreiben, die Feinde verscheuchen, 7, 5, 6 von Agni, er habe die Dasyus aus ihrer Wohnstätte vertrieben und dem Freunde weitstrahlenden Glanz erzeugt und viele andre Stellen mehr. Darauf beziehen sich denn auch die zahlreichen, an Aditi gerichteten Stellen, in denen sie um ihren Glanz, um Schutz vor Bedrängniss und Gefahr gebeten, wo sie angefleht wird, über die Feinde hinwegzusetzen, zu helfen, zu befreien. So heisst

es 4, 25, 3: ko devânâm avo adyâ vṛiṇîte ka âdityâṅ aditim jyotir îṭṭe: Wer erbittet heut der Götter Hilfe? Wer fleht um Lichtglanz zu den Âdityâs und Aditi? 10, 36, 3: viśvasmân no aditiḥ pâtv anhaso mâtâ mitrasya varuṇasya revataḥ / svarvaj jyotir avṛikam naśîmahi [tad devânâm avo adyâ vṛiṇîmahe]: Vor jeder Bedrängniss schütze uns Aditi, des Mitra und reichen Varuṇa Mutter. Sonnenhaften, sicheren (Sây. bâdhakarahitam) Glanz möchten wir erlangen; [diese Hilfe der Götter erbitten wir heut.] 7, 82, 10: avadhraṃ jyotir aditer ṛitâvṛidho devasya ślokaṃ savitur manâmahe: Den nicht schädigenden (Sây. ahinsakam) Glanz der das Ṛita mehrenden*) Aditi, des Gottes Savitar Ruhm wünschen wir. 8, 47, 9: aditir na urushyatv aditiḥ śarma yachatu . . . Aditi befreie uns, Aditi gebe uns Schutz. 8, 18, 7: . . . aditir ûtyâ gamat sâ śaṃtâti mayas karad apa sridhaḥ. Aditi komme zu Hilfe, sie bereite wohlthuende Freude, treibe fort die Feinde (Sây. bâdhakân śatrûn). 2, 27, 7: pipartu no aditî râjaputrâti dveshâṃsy aryamâ sugebhiḥ: Aditi, die Könige zu Söhnen hat, und Aryaman führe auf leicht gangbaren Wegen über die Feinde hinweg. Dahin gehören ferner 1, 106, 7; 1, 107, 2; 2, 40, 6; 4, 25, 5; 4, 55, 7; 6, 51, 5; 7, 60, 8; 7, 40, 4; 7, 88, 7; 8, 56, 10—12. 14; 10, 39, 11; 10, 66, 3. 4 u. a. m. sämmtlich mit wenigen und unwesentlichen Modificationen des Sinnes. Aufs engste hängen damit die Verse zusammen, in denen sie um Wohlsein (svasti) oder um Gunst angefleht wird, sämmtlich Anschauungen, die in der Lichtnatur Aditis ihre Begründung haben; z. B. 2, 29, 3; 5, 51, 11. 14; 6, 50, 1. Daher heisst sie auch arishṭabharman 8, 18, 4: devebhir devy adite 'rishṭabharmann â gahi: komme her, o göttliche Aditi, die du unverletzt erhältst. So erstreckt sich ihr Schutz weithin über Tag und Nacht und sie wird (8, 18, 6) gebeten, das Vieh zu beschützen: aditir no divâ paśum aditir naktam advayâḥ aditiḥ pâtv anhasaḥ sadâvṛidhâ: Aditi schütze unser Vieh bei Tage, Aditi, die untrügliche,

*) Sây. yajnasya vardhayitryâḥ. Pet. Wört. „an Gerechtigkeit sich freuend, heilig gesinnt."

schütze es bei Nacht, schützen möge sie vor Bedrängniss stets (uns) mehrend. Sie wird schliesslich gleich der Ushas, die als Göttin der Glück verheissenden Morgenröthe um Nahrung und Schätze angerufen wird, an einer Stelle gebeten, Reichthum zu gewähren: 7, 40, 2 dideshṭu devy aditî rekṇo. . .

Die Anschauung der Inder, die in Aditi die Personification der Unvergänglichkeit des Lichtes sahen, findet auch ihren Ausdruck in dem Epitheton anarva, das Aditi sowohl selbst als ihrer lichten Gabe beigelegt wird. Der Commentar erklärt dasselbe mit „anaraṇam, akshînam" oder „apratyṛitam, apratigatam", es heisst also etwa nicht vermindert, unangefochten, unverletzlich.*) Sie selbst ist 2, 40, 6 damit bezeichnet: avatu devy aditir anarvâ: helfen möge die unverletzliche Göttin Aditi und 7, 40, 4: suhavâ devy aditir anarvâ te no aṅho ati parshann arishṭân: die wohl angerufene, unverletzliche Göttin Aditi, diese [sie und alle vorher noch genannten Götter] sollen uns über Bedrängniss unverletzt hinwegsetzen. Ihre Gabe ist 1, 185, 3 mit anarva bezeichnet: aneho dâtram aditer anarvaṃ huve svarvad avadhaṃ namasvat / tad rodasî janayataṃ jaritre dyâvâ rakshatam pṛithivî no abhvât. Die unvergleichliche, unverletzliche Gabe Aditis rufe ich an, die sonnenhafte, wohlthätige, verehrte. Diese möget ihr, Himmel und Erde, dem Sänger erzeugen. Himmel und Erde schützt uns vor Schrecklichem!

Fassen wir diese letzte Stelle noch etwas näher ins Auge; sie gibt uns eine Bestätigung für die erwähnte Auffassung von 1, 113, 19. Aditi erscheint hier als von Himmel und Erde geboren und dies wird nicht befremden, wenn wir uns der zahlreichen Stellen erinnern, in denen Himmel und Erde als die Erzeuger der Götter genannt sind. Die Götter erscheinen ja mit jedem neuen Tage aufs neue den Menschen und diese Anschauung bot den alten Rishis zu den verschiedensten Wendungen Anlass. Bald ist es Ushas, die die Götter wiederbringt und darum mâtâ devânâṃ heisst,

*) cf. Müllers vortrefflichen Exkurs über anarvan. Transl. S. 54 ff.

bald Savitar oder Agni, bald heissen sie von Himmel und Erde geboren. Wir müssen es somit als einen Beweis für unsre Ansicht, dass Aditi nicht die Unvergänglichkeit (Ewigkeit) schlechthin bedeute, betrachten, wenn ihre Gabe, also wie der Ausdruck aditer anîkam uṇs oben schon zeigte, Aditi mit jedem Morgen den Menschen wiederum sichtbar wird, indem sie oben am Himmel ihr Licht verbreitet. Ich füge noch einige weitere bestätigende Stellen hinzu. So 5, 49, 3; adatrayâ dayate vâryâṇi pûshâ bhago aditir vasta usraḥ Lebensmittel (?)*) und Güter vertheilt Pûshan, Bhaga; Aditi zieht die Morgenröthen an; so auch Taitt. Saṃh. 1, 8, 12, 2, wo sie viśvarûpî genannt wird „die alle Gestalten hat", weil ihr Erscheinen alles sichtbar macht, ferner noch R.-V. 7, 10, 4, wo sie viśvajanyâ heisst (agne . . . â vahâ . . . âdityebhir aditiṃ viśvajanyâm . . .) „die alle Menschen hat", weil ihr Licht die Menschen wieder zum Leben erweckt. Auf jene Eigenschaft beziehen sich ferner die Worte uruvyacas, uruvraja, uruvyac, mit denen sie mehrfach benannt ist. 5, 46, 6 heisst es uruvyacâ aditiḥ śrotu me havam. 8, 56, 12: aneho na uruvraja urûci vi prasartave kṛidhi tokâya jîvase u. s. w.

Bei diesen Auffassungen des Lichtes und Aditis müssen wir indess einen Umstand im Auge behalten. Gleichwie in der deutschen Mythologie Sonne und Tag im Gegensatz zu unsrer modernen Anschauung als zwei verschiedene Wesen aufgefasst werden, die zwar zusammengehörig, aber von einander in ihrem Wesen unabhängig sind, so tritt uns auch bei den Indern eine ähnliche Anschauung entgegen. Das Licht geht nicht von der Sonne aus, sondern es ist nur Begleiterin der Sonne. Wir haben schon oben eine Stelle (1, 113, 16) citirt, in der es von Ushas hiess, sie habe der Sonne freien Weg geschaffen, in der sie also unabhängig vom Sonnengotte erschien, diese selbige Anschauung tritt uns noch bestimmter Taitt. Saṃh. 7, 5, 14, 1 entgegen, wo

*) Roth: nicht auf dem Wege des Geschenkes — ohne dass ihm Jemand geschenkt hätte.

Aditi des Sonnengottes Vishṇu Gattin heisst.*) Diese Fassung gibt uns einen Fingerzeig zur Erklärung der dunklen Stelle 1, 72, 9 mahnâ mahadbhiḥ pṛithivî vi tasthe mâtâ putraîr aditir dhâyase veḥ. Fassen wir hier pṛithivî adjectivisch, wie Müller es thut und wir durch das anderweitige Verfahren der Commentatoren zu thun berechtigt sind, so sehen wir hier eine ähnliche Anschauung wie bei den Adjectiven uruvyacas u. s. w., mit denen Aditi bezeichnet ist, es kommt nur darauf an, was wir unter veḥ verstehen. Sâyaṇa setzt dafür jagataḥ, vi ist aber sonst eine öfter sich findende Bezeichnung für Sonne und diese letztere Bezeichnung ist hier der ersteren vorzuziehen, weil von Agni im höchsten Himmelsraum in unsrer Hymne wiederholt die Rede ist. Somit dürfen wir im Anschluss an unsre obige Auseinandersetzung diesen Halbvers so fassen: „Ausgebreitet hat**) sich durch ihre Grösse die Mutter Aditi mit ihren grossen Söhnen zum Halten des Vogels." Es darf hier nicht befremden, dass die Âdityâs gänzlich verschieden von dem Sonnengotte selbst gefasst sind, obwohl sich sonst verschiedene Anhaltspunkte für die Identification z. B. Mitras mit dem Sonnengotte selber finden. Wir werden unten noch auf mehrere Verse hinzuweisen haben, in denen diese Erscheinung zu Tage tritt, die Âdityâs sogar als von den Göttern überhaupt verschieden angesehen werden; daher darf ich hier diesen Punkt übergehen.

Aditi als Mutter der Âdityâs.***)

In dem Charakter Aditis als einer Lichtgöttin lag indess noch der Grund zu einer weiteren Entwicklung. Gleichwie Ushas die Göttermutter heisst, weil ihr Erscheinen jeden Morgen die Götter wiederbringt, so liegt in der steten

*) Auch in der deutschen Mythologie sind Sonne und Tag, wie Mond und Nacht, ein Paar, nur dass dort die Sonne das weibliche, der Tag das männliche Element vertritt.

**) Wörtlich: „Auseinander getreten ist zur Breite".

***) Eine ausführlichere Besprechung dieses Punktes muss einer grösseren Arbeit über die Âdityâs vorbehalten bleiben.

Wiederkehr Aditis der Grund zu ihrer Eigenschaft als Mutter der Âdityâs. Meiner Ansicht nach dürfen wir nicht streng nach der Zahl derselben fragen. Schon ihr Schwanken beweist, dass der Subjectivität der einzelnen Rishis sich hier ein weiter Spielraum bot. Bald finden wir Mitra-Varuṇa allein, bald neben ihnen noch Aryaman genannt, an einer andern Stelle tritt Savitar oder Daksha u. a. hinzu; bald werden mit einer gewissen Sucht zu classificiren sieben, bald acht genannt, und schliesslich ist ja im Rigveda Âdityâs auch eine zwar seltene aber doch unzweifelhafte Bezeichnung für alle Götter. Die spätere Speculation bildete dieses Classificiren noch mehr aus und machte aus den Âdityâs eine Zwölfzahl, wahrscheinlich die der Monate. Eine solche Erstarrung ist deutlich im Aitareya Brâhmaṇam ersichtlich, wo aus dieser Zwölfzahl selten noch ein bestimmter Name hervortritt; doch ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen und den unläugbaren Zusammenhang der Anschauungen dieses Brâhmaṇams mit den mythologischen Ideen des Rigveda nachzuweisen. Ich will mich darauf beschränken, bestimmte Zeugnisse aus der Reihe der Rigvedastellen anzuführen, durch die Aditis Charakter als Göttermutter erhellt und erklärt wird. So heisst sie 2, 27, 7 râjaputrâ; 3, 4, 11 suputrâ; 8, 56, 11 ugraputrâ; A. V. 3, 8, 2 u. 11, 1, 11 śûraputrâ u. s. w. Wichtiger sind jedoch die Stellen, die ihre Entwicklung zur Göttermutter aus ihrem Charakter als einer täglich wiederkehrenden Lichtgöttin bestimmt beweisen. Es sind dies 1, 136, 3: jyotishmatîm aditim dhârayatkshitim svarvatîm â sacete dive-dive jâgrivânsâ dive-dive / jyotishmat kshatram âśâte âdityâ dânunas patî. Es folgen der glanzvollen, die Menschenstämme erhaltenden, sonnenhaften Aditi diese beiden Tag für Tag, wachsam Tag für Tag. Glanzvolle Herrschaft haben die beiden Söhne der Aditi (Mitra-Varuṇa) erlangt, der Opfergabe Herrn. 8, 25, 3: tâ mâtâ viśvavedasâsuryâyaḥ pramahasâ / mahî jajânâditir ritâvarî. Diese beiden allwissenden von grossem Glanze hat die Mutter, die grosse, wahrhafte (?) Aditi zur Ausübung (ihrer) göttlichen Macht geboren; und eben darauf bezieht sich, wenn es 6, 67, 4 von ihnen heisst: yad

garbham aditir bharadhyai, als Aditi (sie als) Frucht zum Tragen (hatte); 10, 64, 5 u. s. w.*)

Aditi als kosmogonische Macht.

Es bleibt uns noch übrig, den Lichtcharakter Aditis nach zwei Seiten hin zu erörtern; die eine ist sein Einfluss auf die Entwicklung Aditis zu einem kosmogonischen Princip, die andere die auf ihn sich gründende Auffassung dieser Göttin nach einer sittlichen Richtung hin. Was den ersten Punkt anbetrifft, so haben wir oben bereits eine Stelle (1, 136, 3) citirt, in der Aditi dhârayatkshitiḥ, die Erde erhaltend, genannt wurde. Aus ihrem Wesen als ewige Trägerin des Lichtes folgt ihr Einfluss auf das Leben und die Erhaltung der Welt, eine Anschauung, die sich noch deutlicher in ihrem Verhältniss zu Daksha kundgibt. Daksha ist die männliche, erzeugende Kraft oder, wenn wir wollen, die Personification der schöpferischen Potenz. Er hat seine Existenz durch das ihn gebärende Licht im höchsten Himmel; nicht durch das blosse Licht des einzelnen Tages, sondern durch dessen Unvergänglichkeit, die die ewige Erhalterin des belebenden Daksha ist. Darum heisst es 10, 5, 7: asac ca sac ca parame vyoman dakshasya janmann aditer upasthe [agnir ha naḥ prathamajâ ṛitasya pûrva âyuni vṛishabhaśca dhenuḥ]. Das Nichtseiende (d. h. das Zukünftige) und das Seiende ist im höchsten Himmel, der Geburtsstätte des Daksha, dem Schosse der Aditi. [Agni ist der erstgeborne unsers Rita und in früherer Zeit beides, Stier und Kuh (?)] 10, 64, 5: dakshasya vâdite janmani vrate râjânâ mitrâ-

*) Die Stelle putrair bhrâṭṛibhir aditir nu pâtu A.-V. 6, 4, 1 = Sâma-Veda 1, 299 (1, 4, 1, 7) lässt noch nicht annehmen, dass hier von Brüdern der Aditi die Rede sei. Im Rigveda habe ich nur eine solche verwandtschaftliche Beziehung gefunden und zwar 1, 191, 6; daselbst ist Aditi die Schwester der Sarpas genannt. Mir ist diese Bezeichnung noch nicht klar. Jedenfalls haben wir keinen Grund in der einfachen Stelle des A.-V. eine derartige mystische Beziehung zu suchen. bhr.° bezieht sich nur auf putrair, nicht auf aditir, wie Muir will.

varuṇâ vivâsasi: O Aditi, in der Geburtsstätte und dem Bereich des Daksha pflegst du (Yâska: paricarasi) der beiden Könige Mitra und Varuṇa. So haben beide, Aditi und Daksha, gemeinschaftlich ihren Sitz im höchsten Himmel, in welchem die Kraft aus dem unvergänglichen Licht geboren wird. Gilt auf der einen Seite Daksha als einer der Âdityâs und ist er auch als solcher z. B. 2, 27, 1 unter ihnen aufgeführt, so war doch andrerseits diese Auffassung schon zu speculativ, um nicht neben sich auch andern Ideen über das Verhältniss von Daksha zu Aditi Platz zu gönnen. Wir dürfen es nur etwas modificiren und Daksha mehr den Charakter einer selbstthätigen schöpferischen Kraft zugestehen, so haben wir zwei kosmogonische Mächte, die (potenzielle) Kraft und die Ewigkeit des Lichtes, die Hand in Hand mit einander gehen, auf einander, durch einander wirken, sich gegenseitig nähren und hervorbringen, die mit einem Wort die Existenzbedingungen alles Lebens sind. Von diesem Standpunkt fällt einiges Licht auf die dunkle kosmogonische Hymne X, 72, die ich ihrer Wichtigkeit wegen hier, soweit es zur Erklärung nöthig ist, folgen lasse: 2. . . . in dem frühesten Zeitalter der Götter wurde aus dem Nicht-seienden das Seiende geboren. 3. In dem ersten Zeitalter der Götter wurde aus dem Nichtseienden das Seiende geboren, nach ihm wurden die Gegenden geboren, nach ihm von dem zum Gebären liegenden. 4. Bhûr wurde geboren von dem zum Gebären liegenden, von Bhûr wurden die Gegenden geboren. Von Aditi wurde Daksha geboren, von Daksha Aditi. 5. Aditi wurde geboren, o Daksha, welche deine Tochter ist. Nach dieser wurden die glücklichen Götter geboren, die Theilhaber an der Unsterblichkeit.'

Es gehört nicht hierher, eine Erklärung von all diesen Speculationen über den Anfang der Dinge zu versuchen. Es kann dies nur im Zusammenhange einer Untersuchung geschehen, die den Kreis der im Rigveda sich vorfindenden Philosopheme im weiteren Umfange behandelt. Uns handelt es sich hierbei nur um das Verhältniss von Daksha und Aditi, das wir bereits oben besprochen haben.

Bemerkenswerth ist dabei noch der Schluss von V. 5, demzufolge erst nach Aditi die Götter geboren werden. Aditi erscheint darin ganz als kosmogonisches Princip, das der Rishi streng von den wirklichen Göttern unterscheidet und noch deutlicher V. 8. 9 zu erkennen gibt. Es heisst dort V. 8: Von den acht Söhnen der Aditi, welche aus ihrem Körper entsprossen, näherte sie sich den Göttern mit sieben und warf weg den Mârtânḍa. 9. Mit sieben Söhnen näherte sich Aditi dem früheren (Götter-) Zeitalter: aufs neue (punar d. i. im zweiten Zeitalter, als sie sich wiederum näherte) brachte sie den Mârtânḍa herzu zur Geburt wie zum Tode (d. h. sie gebar ihn wieder und warf ihn wieder weg) (prajâyai mṛityave tvat punar mârtânḍam âbharat). Müller ist meines Wissens der erste, der von diesen beiden Versen eine nähere Erklärung (S. 241) gegeben hat. Er nimmt hierin auf die Zeit Bezug und sagt, dass die sieben Tage oder Tithis des Mondmonats möglicher Weise das Vorbild dieser Âdityâs seien. „This might" sagt er, „even explain the destruction of the eighth Âditya, considering that the eighth day of each parvan, owing to its uncertainty, might be represented as exposed to decay and destruction". Er erklärt dann damit die Stellen, in denen von den sieben Stationen oder Fäden des Opfers die Rede ist wie 4, 7, 5; 10, 122, 3 u. s. w. Ob letzteres sich indess nicht füglicher auf die sieben Theile des Jyotishṭoma, des Jahresopfercyklus, bezieht, soll hier nicht untersucht werden. Müllers Deutung unsrer Stelle hat sehr viel Richtiges und Ansprechendes, da er die Beziehung auf die Zeit hierin mit vielem Scharfsinn erkannt hat. Nur möchte ich behaupten, dass Tage und Monate doch zu geringe Zeitmasse sind, wo es sich um die Schöpfung des Universums, um Götterzeitalter handelt; ich schlage daher mit Zugrundelegung der Müllerschen Idee im Allgemeinen eine andre Deutung vor; gebe sie aber ebenfalls nur als Vermuthung, weil erst eine genauere Untersuchung sowohl der kosmogonischen Ideen des Veda als der Auffassung der Âdityâs hier Sicherheit gewähren kann.

Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass Aditi mit ihren Söhnen hier losgelöst von den Göttern

selbst erscheint. Der Rishi hat eine abstractere Auffassung von den Göttern, sie haben für ihn nichts mehr mit den gewöhnlichen Naturerscheinungen gemein, aus denen ein Theil des vedischen Pantheons entstanden. Die Âdityâs, Erscheinungen der Lichtwelt, sind ihm nur untergeordnetere Wesen, die im Gefolge Aditis sich den Göttern nähern. Und doch dürfen wir nicht soweit gehen, diese Ideen als Product reinster Speculation zu fassen. Wenn auch tief verhüllt zeigt sich doch für uns ein Aussichtspunkt, von dem aus wir realere Erscheinungen der menschlichen Welt auf das Götterleben übertragen sehen können. Schon Vers 7 gibt uns einen Anhalt dafür. Es heisst dort, dass die Götter die im Meer verborgene Sonne hervortrieben, als sie die Welten schwellen machten; dies ist lediglich nur eine Variation der alten Auffassung, dass mit dem Erscheinen der Götter auch das der Sonne zusammenhängt. Erinnern wir uns nun bezüglich des 8. und 9. Verses an die Auffassung Aditis wie wir sie oben entwickelt, so können wir hoffen den Ideen des Rishi einigermassen nahe zu kommen. Aditi ist die Unvergänglichkeit des Tageslichtes, das durch seine stete Wiederkehr wie im Menschenleben die Tage, so in dem der Götter die Zeitalter bildet. Erst nach Aditis Erstehen, die mit ihrem Lichte das Lebenselement aller Wesen bildet, ist ihm das Leben der Götter selbst denkbar. Wie Aditi bei den Sterblichen den Tag heraufführt, so kündet sie bei den Göttern ein Yuga an und es kehrt hier eine jener alten Ideen wieder, nach denen nach der Schöpfung des Weltalls die Götterzeitalter an der Spitze der Zeitläufe stehen. Sind unter den Âdityâs, die Aditi geleiten, die Erscheinungen des Lichtraumes zu verstehen, so wird von diesem Standpunkt aus sich auch ein Anhaltspunkt für die Erklärung der merkwürdigen Figur Mârtâṇḍas finden lassen. Derselbe ist Gegenstand vieler Besprechungen schon in der indischen Litteratur gewesen. Von den vielen hierher gehörigen Stellen, die Muir in sehr verdienstlicher Weise gesammelt hat (S. 49. Anm. 94), hebe ich nur die eine Aeusserung des Śat. Brâhm. (III, 1, 3, 3) hervor, wo es heisst, dass die Götter aus dem gestaltenlosen Mârtâṇḍa

den Âditya Vivasvat geschaffen hätten. Dies weist ebenfalls auf eine Naturerscheinung hin. Der Âditya Vivasvat ist der Sonnengott. Dieser ensteigt dem kurzlebigen Morgenroth, das mit dem Anbruch des Tages geboren wird und stirbt. Was im Menschenleben das blosse Morgenroth, wird in der Götterwelt zu Mârtânḍa, dem achten Sohne Aditis. Wie sie ihn auf ihrem ersten Wege zu den Göttern wegwirft, so gebiert sie ihn auch, wenn sie zum zweiten Yuga den Göttern naht, zum Leben wie zum Tode wieder.

Aditi nach ihrer sittlichen Seite hin.

Die andre Seite, nach der hin sich Aditi vermöge ihres Charakters als Lichtgöttin entwickelt, ist ethischer Natur. Wie ihr Gegensatz zu den feindlichen Mächten der Finsterniss sie zur schützenden Göttin macht, so wird sie im engsten Zusammenhang damit zu einem allem Schlechten abholden Wesen; denn der Tag und das Licht schliessen die Idee des Rechten und Guten in sich, gleichwie das Dunkel als Erzeuger alles Bösen gilt. Desshalb wird sie wie ihre Söhne angerufen, vor Unrecht zu schützen, von Schuld zu befreien. Auf diese sittliche Seite Aditis bezieht sich vor allem das Beiwort advayâḥ „unzweifelhaft, wahrhaft“, das ihr in einem oben citirten Verse (8, 18, 6) beigelegt wird; hierauf bezieht sich 2, 27, 14: adite mitra varuṇota mṛiḷa yad vo vayaṃ cakṛimâ kac cid âgaḥ: Aditi, Mitra, Varuṇa seid gnädig, wenn wir euch irgend ein Unrecht gethan haben. 7, 93, 7: yat sîm âgaś cakṛimâ tat su mṛiḷa tat aryamâditiḥ śiśrathantu: Welches Unrecht wir auch gethan haben (o Agni), dies verzeih. Dies sollen Mitra und Aditi lösen. 10, 12, 8: mitro no atrâditir anâgânt savitâ devo varuṇâya vocat: Mitra, Aditi, der göttliche Savitar nenne uns hier als sündlos dem Varuṇa 4, 12, 4: kṛidhî shv asmâṅ aditer anâgân . . . .: Mache uns (Agni) zu schuldlosen (Angehörigen) der Aditi u. s. w. 5, 82, 6: anâgaso adityaye: sündlos gegenüber der Aditi u. s. w. Noch eine Stelle von besonderer Bedeutung will ich hierbei anführen,

62507

weil man in ihr Aditi mit Armuth übersetzen zu müssen glaubte. Es ist dies 10, 87, 18: visham gavâm yâtudhânâḥ pibantv â vriścyantâm aditaye durevâḥ. Dieser letzte Begriff muss füglich als ein Gegensatz zu dem Ausdruck anâgas aditaye gefasst werden. Die Yâtudhânâs, zu deren Vernichtung Agni Rakshohan in dieser Hymne aufgefordert wird, sind die Zauberer und in ihrem Wesen sehr verwandt, zum Theil vielleicht identisch mit den Rakshas, deren Verhältniss zu Aditi wir oben hervorgehoben haben. Ich fasse daher den Ausdruck aditaye durevâḥ als ein Correlat zu dem oben wiederholt angeführten anâgaso aditaye, und übersetze: Es sollen (die Milch) der Kühe (als) Gift die Yâtudhânâs trinken. Beseitigt sollen werden die Aditi gegenüber Uebelgearteten.

Hierher gehört schliesslich noch 1, 24, 15: ud uttamam varuṇa pâśam asmad avâdhamam vi madhyamam śrathâya / athâ vayam âditya vrate tavânâgaso aditaye syâma. Löse, o Varuṇa, von uns die oberste, mittlere und unterste Fessel; möchten wir, o Âditya, in deiner Satzung (wandelnd) sündlos sein gegenüber Aditi. Dieser Vers ist wahrscheinlich ein Zusatz, den man wegen seines zur Hymne passenden Inhalts hier angeschoben hat. Die Geschichte des gefesselten Śunaśśepa bot Anlass zu dem Vergleich mit den Fesseln der Nacht und Sünde. Man versteht unter den drei Fesseln des Varuṇa zwar die Wassersucht; aber ich habe Bedenken, ob diese sich allerdings schon im Rigveda findende Deutung nicht mit der Entwicklung Varuṇas vorwiegend zum Wassergott zusammenhängt. Ursprünglich bedeuteten die drei Fesseln vielleicht drei Punkte der Nacht, entsprechend den drei Schritten Vishṇus am Tage. Diese Erklärung wird einigermassen gestützt, wenn wir die weiteren Anspielungen auf Varuṇas Fesseln in dieser Hymne bedenken und namentlich Vers 1 und 2 näher ins Auge fassen, die ich wegen ihres wichtigen Bezuges auf Aditi hierher setze. 1. Kasya nûnam katamasyâmṛitânâm manâmahe câru devasya nâma ko no mahyâ aditaye punar dât pitaram ca dṛiśeyam mâtaram ca. 2. agner vayam prathamasyâmṛitânâm manâmahe câru devasya nâma / sa no mahyâ aditaye punar dât pitaram ca dṛiśeyam mâ-

taram ca. 1: „Welches Gottes und des wievielten unter den Unsterblichen lieben Namens gedenken wir? Wer gab uns wieder der grossen Aditi? Vater und Mutter möchte ich (nun) sehen. 2. Agnis, des ersten Gottes unter den Unsterblichen, lieben Namens gedenken wir. Dieser gab uns wieder der grossen Aditi. Vater und Mutter möchte ich (nun) sehen". Die Erklärung dieser beiden Verse ergibt sich aus der obigen Erörterung von Aditi. Aditi ist die Unvergänglichkeit des Tageslichtes, dem der Sänger sich wiedergeschenkt sieht nach den Schrecken der Nacht, die Freiheit des Leben kündenden Tageslichtes gegenüber der dem Tode gleichen Fesseln der Nacht. Dass dies so zu verstehen, lehrt überdies noch die Anrufung Agnis oder Savitars (cf. V. 3), des Gottes, welcher zuerst des Morgens erscheint, die Nacht und die bösen Geister vertreibt, und die Menschen zum Leben wiedererweckt. Es ergibt sich daraus deutlich, dass wir das Wort aditi hier nicht allgemein fassen dürfen; es ist hier nicht von „Ungebundenheit, Freiheit, Sicherheit" im weitesten Sinne des Wortes die Rede auf Grund etymologischer Fassung desselben, sondern mit bestimmterer Färbung und Beziehung auf den Begriff Aditis. Das gleiche gilt auch von den übrigen Stellen, aus denen man auf ein blosses Substantiv aditi im Sinne von Freiheit (im R.-V.) geschlossen hat; auch in ihnen hat aditi einen viel prägnanteren Sinn. Es sind dies nämlich ausser 1, 24, 1. 2. 15 noch 1. 185, 3; 5, 82, 6; 10, 100, 1 ff. Wir dürfen hier auf unsre obige Behandlung all dieser Stellen verweisen, da wir dort hoffen dürfen die richtigere Deutung dargelegt zu haben. Ich will nur die eine derselben nochmals erwähnen, da sie am meisten gegen eine so allgemeine Fassung spricht: 1, 185, 3: Die unvergleichliche, unverletzliche Gabe Aditis rufe ich an, die sonnenhafte, wohlthätige, verehrte. Diese möget ihr, Himmel und Erde, erzeugen. Ich meine, hier spricht jedes Wort gegen eine andre als persönliche Fassung Aditis. Die Beiworte svarvat, anarvam, namasvat, die Bitte an die „devaputre", Himmel und Erde, sie zu erzeugen erfordern einen so bestimmten Sinn, dass keine andre Annahme als die der Lichtgöttin Aditi übrig bleibt. Dies wird noch klarer, wenn wir 1, 136, 3 hinzuziehen (s. S. 26). Dort ist Aditi

selbst mit dem Epitheton svarvat und dem fast gleichdeutigen jyotishmat belegt, so dass dort nur die Personification einer Lichtgottheit, deren Gabe dann natürlich auch wieder svarvat ist*), gemeint sein kann.

Doch kehren wir von dieser Abschweifung zurück zu der Erörterung der sittlichen Seite Aditis. Es bleiben uns hier noch die Stellen zu erwähnen, in denen von den Vratas der Aditi die Rede ist oder sie sonst als eine Schützerin von Recht und Ordnung genannt ist. Dahin gehört 6, 51, 3: stusha u vo maha ṛitasya gopân aditim mitram varuṇam

*) Diese Auffassung Aditis als einer Lichtgöttin mit all den hieraus sich ergebenden Eigenschaften einer solchen Erscheinung gibt uns die Handhabe zur Erklärung des eigenthümlichen Abstractums adititva, das 7, 51, 1 (= Taitt. Saṃh. 2, 1, 11, 6) sich findet und zwar in bemerkenswerther Zusammenstellung mit anâgastva. Es bedeutet offenbar mehr als nur allgemein „Freiheit“ und umschliesst das ganze Wesen Aditis mit ihrem specifischen Begriff als einer Licht, damit Freiheit und Wohlergehen spendenden Göttin. Die Verbindung dieses Abstractums mit anâgastva ist sehr nahe liegend, da ja auch Aditi selbst mit Sündlosigkeit, wie wir oben sahen, zusammen gebracht wird. Ich finde für seine Uebersetzung kein in unserem Ideenkreise liegendes Wort, das dieselbe Prägnanz der Bezeichnung hätte. Wir müssen wohl darauf verzichten, dasselbe auch nur annähernd richtig zu übersetzen. Hierbei lässt sich vermuthen, dass auch dem Adjectiv aditi oft eine ähnliche Bedeutung, wenn auch nicht inne wohnen muss, so doch inne wohnen kann; ich wüsste die Stelle 7, 52, 1 nicht anders zu erklären, wo aditayas (die einzige Stelle, wo ein Plural sich findet) auf Menschen bezogen werden muss. Dieselbe lautet: âdityâso aditayaḥ syâma pûr devatrâ vasavo martyatrâ. Mit âdityâso kann es nicht verbunden werden, da es alsdann in dem Saṃhitatext accentlos und im Padatext mit Anudâttas bezeichnet sein müsste. Es bleibt also nur übrig, dasselbe mit syâma zu verbinden. Die Bedeutung frei schlechthin ist alsdann auch hier dem Sinne nach unzulässig, da es sich um den Schutz der als Burg bezeichneten Âdityâs, handelt. Dies involvirt einen bestimmteren Sinn und erinnert an den Gegensatz, der sich an den Begriff Aditis und ihrer Söhne, dieser lichtspendenden, heilbringenden Götter knüpft. Es dürfte daher hier aditayas etwa heissen: in stetem Wohlsein befindlich, wohlgemuth. Eine solche Bedeutung muss sich noch zu Sâyaṇas Zeiten von dem Worte aditi erhalten haben; denn sie liegt in dem Worte adîna, das Sâyaṇa so oft zur Erklärung für jenes anwendet. [Hier setzt er akhaṇḍanîyâḥ.]

sujâtân: ich preise euch, die grossen wohlgeborenen Schützer der Ordnung (des Rechten?), Aditi, M., V.; ferner 7, 66, 6 uta svarâjo aditir adabdhasya vratasya ye maho râjâna îśate; ausserdem noch 1, 166, 12; 7, 87, 7; 7, 35, 9 (= A. V. 19, 10, 9). Was vrata bedeutet, zeigt die lichtvolle Auseinandersetzung bei Müller (S. 225), nach der es hier nichts andres heissen kann als Gesetz, Ordnung. In dem letzten der citirten Verse erscheinen die Vratas sogar als selbständige Götter im Gefolge Aditis: śam no aditir bhavatu vratebhih: zum Heile sei uns Aditi mit den Vratas. Von diesen vier angeführten Stellen gehören drei bemerkenswerther Weise Vasishtha an, der in seinen Hymnen, namentlich in den an einzelne der Âdityâs gerichteten eine tiefere, sittlichere Auffassung von den Göttern bekundet. Was die vierte anbetrifft (1, 166, 12), die einem Liede des Agastya angehört, so habe ich sie mehr der Vollständigkeit wegen hierher gesetzt, da man über das Verständniss derselben getheilter Ansicht sein kann. Entweder fasst man sie im Sinne der obigen Stellen oder aber man wählt die andere für vrata passende Bedeutung: Bereich, Gebiet; alsdann gehört sie zu den auf die Lichtseite Aditis im engeren Sinne sich beziehenden Versen und bedeutet, dass der Maruts Gabenfülle gerade so unbegrenzt sei, als der Zeitraum, über den Aditi in ihrer ewigen Wiederkehr herrsche, d. h. kein Ende habe.

Von all diesen Eigenschaften sittlicher Art, die mit Aditis Begriff sich verbanden, gibt es indess wohl keine, die ihr ausschliesslich eigen wäre. Sie theilt sie zumeist mit ihren Söhnen, vor allem mit den vornehmsten unter ihnen, Mitra und Varuṇa. Die zukünftige Vedenforschung wird zeigen, wer sie ursprünglicher besessen, ob die Âdityâs oder Aditi; vorläufig hat es den Anschein, als ob letztere mit den Charakterzügen ihrer Söhne ausgestattet worden sei, deren Stellung im Veda eine ungleich höhere ist als die ihrer Mutter Aditi.

Gehen wir nun auf die vorausgehende Untersuchung gestützt zur Beantwortung der Frage über, ob aditi sei es

als blosses Wort, sei es als Personification die Unbegrenztheit des Himmels im Gegensatz zur Erde bezeichnen könne. Etwas anderes ist es, ob Aditi den Himmel überhaupt bedeuten kann. Letzteres wird sich gegenüber bestimmten Zeugnissen des Rigveda schlechterdings nicht bestreiten lassen; wohl aber müssen wir uns gegen die erste Behauptung erklären, schon darum, weil man von diesem Standpunkt aus schwerlich die Frage beantworten könnte, wie dann aditi eine Bezeichnung für die Erde selbst habe werden können. Prüfen wir die Stellen, mit denen man jene Annahme gestützt hat. Es ist dies zunächst 5, 62, 8: (uditâ sûryasya) â rohatho varuṇa mitra gartam ataś cakshâthe aditim ditim ca: (Beim Aufgang der Sonne) o Mitra, Varuṇa, besteiget ihr (euern) Wagen, von da seht ihr auf aditi und diti. Aditi als Unbegrenztheit des Himmels im Gegensatz zur Endlichkeit der Erde hier zu fassen, setzt vor allem voraus, dass diti mit Sicherheit Erde bedeute, da man sonst aus dieser Stelle nicht auf die erwähnte Fassung von aditi schliessen kann. Nun findet sich aber diti in keiner der beiden andern Stellen des R.-V. 4, 2, 11 und 7, 15, 12) in der Bedeutung „Erde", was unzweifelhaft trotz der sonstigen Unklarheit dieser Verse fest steht; dieselbe also hieraus zu folgern, wäre eine Doppelhypothese.*) Es entsteht nun die Frage, ist keine Auffassung anderer Art möglich? Wir müssen bezüglich dessen auf unsre obige Entwicklung der adjectivischen Bedeutung von aditi verweisen, das ganz ausschliesslich „unvergänglich" hiess. Demnach wäre diti als der Gegensatz von aditi „vergänglich", beides Bedeutungen, die in obiger Stelle sehr gut anwendbar sind. Denn einmal hat gerade der in diesen beiden Worten und Bedeutungen liegende Gegensatz noch eine bestimmtere Ausbildung späterhin erfahren, indem als Gegenbild zu dem gutes bedeutenden Namen Aditis sich Diti mit den Daityas, den Feinden der Götter entwickelte, andrerseits bietet sich

*) Schon der Umstand, dass dieselbe Stelle sich auch Taitt. Saṃh. 1, 8, 12, 3 findet, spricht dagegen aditi als Himmel zu fassen, da dieser Veda aditi unzählige Male als Erde fasst.

eine ganz gleiche Idee in der Stelle der Taitt. Saṃh. 3, 4, 11, 2, wo es von dem Sonnengotte heisst: â satyena rajasâ vartamâno niveśayann amṛitam martyaṃ ca, dass er herankomme zu Unsterblichem und Sterblichem. Sonach dürfen wir wohl davon abstehen, aus dieser Stelle jene Fassung zu erschliessen. Wie steht es aber mit den übrigen? Zunächst ist zu bemerken, dass in den noch hierhergerechneten Versen sich ein solch directer Gegensatz — einen etwa ausgenommen — überhaupt gar nicht mehr ausgesprochen findet; so in 1, 89, 10: aditir dyaur aditir antarikśam aditir mâtâ sa pitâ sa putraḥ / viśve devâ aditiḥ pañca janâ aditir jâtam aditir janitvam. In diesem Verse, bezüglich dessen Deutung ich auf späteres verweise, ist Aditi mit so verschiedenem verbunden, dass eine einseitige Beziehung auf die Unbegrenztheit des Himmels gegenüber der begrenzten Erde, die wohl selbst nicht einmal andeutungsweise genannt ist, sich von selbst verbietet. 1, 166, 12 ist ebenfalls, wie wir oben sahen, anders zu verstehen; in 9, 74, 3 ist aditer mit gavyûtir zu verbinden und bezieht sich auf die Milch der Kuh, mit welcher der Soma vermischt zu werden pflegt (s. u.!), hat also ebenfalls eine andere Beziehung; nur 10, 63, 2 bietet einen scheinbaren Anhaltspunkt: ye stha jâtâ aditer adbhyas pari ye pṛithivyâs te ma iha śrutâ havam. „Die ihr von Aditi, von den Wassern, die ihr von der Erde geboren seid, höret hier meinen Ruf.“ Hier steht aditer allerdings in einem bestimmten Gegensatz, aber sowohl zu adbhyas, dem Luftraum, als zur Erde. Die Hymne ist an die Viśve devâḥ gerichtet und diese Eintheilung hier entspricht nur allgemein den drei Regionen, denen die Götter zugewiesen werden. Dies zeigt ein Blick auf Parallelstellen. So finden wir 10, 49, 2 ganz die gleiche Eintheilung der Götter in „divaś ca gmaś câpâṃ ca jantavaḥ“, wo also divas für das eben gebrauchte aditer steht, ähnlich in 10, 65, 9, wo die Götter in „pârthivâso divyâso apsu ye“ eingetheilt sind. Hiernach haben wir auch keinen besonderen Werth auf jenen ersterwähnten Ausdruck aditer zu legen, der ohne besondere Nebendeutung nur allgemein zur Bezeichnung der Himmelswelt im Gegensatz zum Luft- und Erdenraum dienen soll.

Aditi als Bezeichnung des Himmels.

Der eben citirte Vers verdient indess noch eine besondere Beachtung, weil er die Identificirung Aditis mit dem Himmel zeigt. Dieselbe findet sich auch anderweitig, wenn auch nur selten angedeutet. So ist z. B. im Ait. Brâhm. (1, 7) Aditi als die uttamâ dik bezeichnet, was hier nur als die oberste (nicht letzte) Gegend übersetzt werden kann.

Der Grund zu einer solchen Identificirung lag bei dem Charakter Aditis nahe. Da sie das Licht täglich am Himmel ausbreitet und diesem seinen glanzvollen Charakter verleiht, so musste sie auch ihren Sitz in der Himmelswelt haben und Repräsentantin des Himmels in dieser Hinsicht werden. Hierbei dürfen wir den weiblichen Charakter Aditis nicht aus dem Auge lassen; wir haben schon oben gelegentlich Stellen citirt, in denen vom „Schosse" der Aditi die Rede ist. In ihrem Charakter lag auf diese Weise der Gegensatz zum männlichen Himmel, der in Savitar, Vishṇu, Âditya seinerseits einen bestimmten Ausdruck findet. Diese Idee liegt der erwähnten Bezeichnung Aditis als Gattin Vishṇus zu Grunde und ist auch in der Hymne 10, 72 angedeutet, wenn Daksha und Aditi neben einander als kosmogonische Mächte erscheinen.

Diese weibliche Seite des Himmels ist in anderer Weise oft betont; sie spricht sich in sehr bestimmter Weise in der so häufigen Bezeichnung des Himmels als Kuh aus; von dem höchsten Himmel, der als Sitz der Wasser gilt, werden die Nahrung spendenden Wolken geboren, aus ihm strömt die Regenmilch, die Speise und Reichthum bringt. Die Beispiele für diese Anschauung sind so bekannt und zahlreich, dass ich sie näher zu beweisen mich entheben darf; nur eine Stelle des Atharvaveda will ich hier anführen, weil sie unsere Ansicht von zwei im Himmelsraum wirkend gedachten Elementen, dem männlichen und weiblichen Princip, beweist und zugleich dieselbe Anschauung auch auf die beiden andern Regionen, den Luft- und Erdenraum über-

trägt: pṛithivî dhenus tasyâ agnir vatsaḥ . . . antarikshaṃ dhenus tasyâ vâyur vatsaḥ . . . . dyaur dhenus tasyâ âdityo vatsaḥ . . . Die Erde ist die Kuh, Agni ist ihr Kalb; der Luftraum ist die Kuh, Vâyu ist ihr Kalb; der Himmel ist die Kuh, Âditya ist ihr Kalb. (A. V. 4, 39, 2—6.) Dies führt uns zu dem Grunde, aus dem der Name Aditi sowohl auf die Erde, als die beim Opfer gemolkene Kuh, die Repräsentantin der himmlischen Kuh überging.

Die Anschauung des (schwarzen) Yajurveda.

Vermittlung derselben mit der des Rigveda.

Ehe ich indess dies weiter bespreche, ist es nothwendig, auf die Anschauungen des Yajurveda näher einzugehen. Die Natur dieser beiden Veden, des Rig- und Yajurveda bringt verschieden wie sie selber ist auch verschiedene Auffassungen einzelner Götter mit sich, die doch auf gemeinsamer Grundlage beruhen müssen. So unzweifelhaft einzelne Theile des Yajurveda älter sind als einzelne des Rigveda, so sicher drangen durch die immer mehr sich entwickelnde Opferspekulation dem Rigveda noch fremde Elemente in den ersteren ein. Das Kriterium über das Früher oder Später zweier verschiedenen Ansichten liegt vor allem wohl in der grösseren oder geringeren Uebereinstimmung mit der allgemeinen Anschauung der relativ späteren vedischen Litteratur der Brâhmaṇams im weiteren Sinne dieses Worts. Die Anschauung des Yajurveda betreffs Aditis stimmt im Wesentlichen mit den Brâhmaṇams, so weit ich es habe controliren können, überein. Sie alle suchen möglichst oft aditi mit Erde zu identificiren und treffen hierin häufig mit Sâyaṇa zusammen, der auch im Rigveda gern für aditi pṛithivî setzt, obwohl sich eine solche Anschauung aus sicheren Stellen dort nicht nachweisen lässt. Diese Interpretation durch Sâyaṇa zeigt zugleich, dass eine solche Anschauung seinem Ideenkreise näher lag als die des R.-V., dass seine Auffassung sich vorwiegend auf die schon in alter Zeit üppig blühende Opfersymbolik stützte, in

der man über der sinnbildlichen Verwendung Aditis den Ursprung ihrer Idee vergass.

Ich führe nun als Probe der Auffassung des Veda des Adhvaryu folgende Stellen der Taitt. Saṃh. an: 1, 1, 2, 2: adityai râsnâ 'sî: du bist ein Schmuck für Aditi, was sich (nach dem Commentar) auf das gestreute Darbhagras und die bereit gestellten Geräthe bezieht. 1, 1, 5, 1. 2 u. 6, 1: adityâs tvag asi, prati tvâ pṛithivî vettv . . du bist das Fell der Aditi, dich soll die Erde erkennen; dies bezieht sich auf das schwarze Fell, das auf die Erde hingebreitet wird. Der Commentar erklärt es: daher soll die Erde, es umnehmend, erkennen: dies ist mein Fell . . . diese Erde ist Aditi. Ebenfalls auf Aditi als Erde bezüglich ist 1, 2, 8, 1 und 1, 2, 10, 1 adityâḥ sado 'sy adityâḥ sada â sîda: du (Fell) bist der Sitz der Aditi. Setze dich (o Soma) auf den Sitz der Aditi; ferner auf Aditi als Erde bezüglich sind: 1, 3, 4, 2; 1, 4, 22 Schluss, 2, 3, 1, 2 und zahlreiche andere Stellen mehr. Als Aditi wird ferner auch die Erde in Gestalt der Vedi bezeichnet. So recitirt der Adhvaryu, wenn er die Grube für das Gârhapatyafeuer, an welchem die Speisen gekocht werden, gräbt, den Spruch (4, 1, 6, 1) aditis tvâ devî viśvadevyâvatî pṛithivyâḥ sadha-sthe 'ṅgirasvat khanatv avaṭa*): Aditi soll dich, o Grube, nach Art der Aṅgiras in den Sitz der Erde eingraben, die göttliche, die mit den Viśve devâḥ verbundene. Der Commentar versteht unter Aditi hier ebenfalls die Erde (in Gestalt der Vedi) und zwar wird sie selber aufgefordert die Grube zu machen, weil das Grubemachen auf der Erde stattfände, und die Erde dann nicht verletzt würde, da Niemand sich selbst verletzt. Ebenfalls hierher gehören die für die Opfersymbolik sehr bezeichnenden, ebenfalls auf das Gârhapatyafeuer bezüglichen Stellen 1, 1, 4, 2 adityâs tvo 'pa-sthe sâdayâmi: in den Schoss der Aditi lege ich dich (o Agni) und 1, 5, 3, 1 upa-sthe te devy adite 'gnim annâ-'dam

*) Die Stellen verdienten wegen ihres merkwürdigen Inhalts näher und umfassender behandelt zu werden, als hier geschehen kann. Ich hoffe dies später nachzuholen.

annâ-'dyâyâ "dadhe: in deinen Schoss, o Göttin Aditi, lege ich den Speise essenden Agni zur Nahrung; ebendarauf bezieht sich 4, 1, 5, 3: (ukhâṃ karotu śaktyâ bâhu-bhyâm aditir dhiyâ) mâtâ putraṃ yatho 'pa-sthe sâ 'gnim bibhartu garbha â: (den Topf soll mit Kraft, mit den Armen, mit Geschick Aditi machen;) wie eine Mutter den Sohn im Schosse, soll Aditi Agni im Mutterleibe tragen.*) Unter diesem Gesichtspunkte dürfte sich theilweis eine Erklärung für die mysteriöse und an Beziehungen auf das Opfer überreiche Hymne A. V. 11, 1 finden lassen. Es handelt sich dort um das Brahmaudanam, welches Aditi nach Söhnen begierig koche. Eine ehrenvolle Bezeichnung des Weibes hier mit Roth (Pet. Wört.) anzunehmen, kann ich desshalb nicht für zulässig halten, weil alle Handdienste von den Adhvaryus besorgt werden müssen, also vom Kochen seitens der Frau (etwa des Opferers) keine Rede sein kann. Die überreiche Mystik der Opfersprache berechtigt uns, Aditi hier auf die Vedi oder auch auf die Ukhâ zu beziehen, in der die Speisen gekocht werden und es mag dies symbolisch gefasst worden sein und so Anlass zu der Legende gegeben haben, derzufolge die Göttin Aditi nach Söhnen begierig das Brahmaudanam koche. Etwas ähnliches findet sich auch Taitt. Saṃh. 6, 5, 6, 1; der Sinn dieser dort sich findenden Erzählung ist mir noch nicht klar, doch vermuthe ich, dass er ebenfalls durch die Opfersymbolik, auf welche manche Ausdrücke hinweisen, Licht empfangen wird. Wenn wir oben bereits erwähnten, dass in der angeführten Stelle des Atharvaveda nicht nothwendig unter Aditi die Vedi, sondern möglicherweise auch der in die Vedi gesetzte Topf (ukhâ) verstanden werden könne, so geschah es im Hinblick auf Stellen, in denen die ukhâ Aditi genannt ist, weil der gelegentlichen Erklärung des Commentars zufolge dieselbe von Erde ist. So sagt z. B. Taitt. Saṃh. 4, 1, 5, 4 der Priester zu der Linie, welche um das ins Feuer gestellte Gefäss gezogen wird: du bist ein Schmuck für Aditi, welches

*) Man vergleiche mit diesen symbolischen Ausdrücken die oben citirte Atharvavedastelle: Die Erde ist die Kuh, Agni ist ihr Kalb u. s. w.

der Commentar, wie auch nicht anders möglich, auf die ukhâ bezüglich erklärt.*)

Auf das eben besprochene Verhältniss Agnis zu Aditi bezieht sich nun auch 4, 2, 10, 2: gâm mâ hinsîr aditim virâjam imam samudram śata-dhâram utsam vy-acyamânam bhuvanasya madhye. Nicht tödte (o Agni) die Kuh Aditi die leuchtende, das hundertfaches enthaltende Meer, den Brunnen ausgebreitet in der Mitte der Welt. Gleichviel nun, ob unter gâm aditim hier die Vedi verstanden werden soll**) oder die ebenfalls mit aditi oft bezeichnete ukhâ, wir haben es jedenfalls mit einem ursprünglich symbolischen Ausdruck zu thun, dessen Bedeutung uns die unmittelbar folgenden Worte noch besser lehren: ghritam duhânâm aditim janâyâ 'gne mâ hinsîh parame vyoman: die Butter gewährende Aditi tödte dem Menschen, o Agni, nicht im höchsten Himmel. Die Bedeutung dieser Worte ist klar. Es ist die in die Opfersprache übertragene Bitte an Agni (der die Sonne vertritt), nicht das Wasser im höchsten Himmel mit seinen Strahlen zu vernichten, nicht die Himmelskuh, die dem Menschen die Regenmilch strömen lässt, zu tödten. Aus dem Umstand, dass diese Himmelskuh hier aditi genannt ist, ergibt sich unsre Berechtigung, Aditi als die weibliche Seite des Himmel zu fassen. Wenn dies im Rigveda auch selbst nicht ausdrücklich gesagt ist, so lag doch in dem weiblichen Charakter Aditis einerseits, in der Bezeichnung des Himmels mit Kuh andrerseits, sowie in der gelegentlichen Identificirung des Himmels an und für sich mit Aditi der Keim zu diesen Auffassungen vor. Eine noch bestimmtere Andeutung geben die Stellen, welche von der Mutter Indras handeln. Ist hierin auch nicht immer Aditi als solche genannt, so sprechen doch verschiedene

*) Eine so weitgehende Speculation betreffs der ukhâ darf bei der Opfersprache keineswegs befremden; anderweitig heisst es ja sogar, dass das Gefäss Himmel und Erde bedeute, weil es aus Wasser und Lehm besteht.

**) So erklärt z. B. Taitt. Âr. 4, 8, 1, 2. 3 der Commentator Aditi mit Kuh in Gestalt der Erde.

andre Anzeichen für eine solche Fassung. Vor allem gehört hierher 4, 18 eine Hymne, welche in der Anukramanikâ ausdrücklich als Wechselgespräch zwischen Aditi, Indra und Vâmadeva bezeichnet ist. Der Rishi knüpft an den Wunsch des noch im Mutterleibe befindlichen Vâmadeva, auf ungewöhnliche Weise geboren zu werden, an. Vâmadeva, der grosse Rishi, will nicht den Weg gehen, den sogar alle Götter genommen, sondern quer durch die Seite seiner Mutter geboren werden. Er beruft sich auf Indras Beispiel, der auch Verwegenes gethan habe, indem er in Tvashtars Hause sich den Somatrank erzwang. Vers 4—7 bildet nun die Entgegnung Aditis, die ihren Sohn vertheidigt: „Welche besonders feindselige That vollzog er, den ich tausend Monate, viele Jahre lang trug? Nicht gibt es für ihn ein Gegenbild unter den Lebenden, noch unter den Zukünftigen.“ Sie erzählt hierin, dass Indra bei seiner Geburt Himmel und Erde verhüllt habe, sie vertheidigt ihn gegen die Anschuldigung, den (als Brahmânen geltenden) Vritra getödtet zu haben und weist auf die hervorbrechenden Wasser hin, die seine Schmach auf sich nehmen. Ich erwähne dies, weil sich dadurch R.-V. 8, 12, 14 erklärt, wo es heisst, dass Aditi für Indra einen Stoma machte. (aditiḥ stomam indrâya jîjanat.) Auch hier preist Aditi Indras Macht und Grösse und diese Idee scheint öfter wiederzukehren; denn 7, 98, 3 heisst es z. B.: deine Mutter erklärte (o Indra) deine Grösse u. s. w. Vers 8 wird in unsrer Hymne erzählt, dass die jugendliche Mutter ihn verstossen, in andern Hymnen, dass er den Vater getödtet habe. Die Bezeichnung des Vaters oder der Mutter bezieht sich in gleicher Weise auf den Himmel, den Indra nach seiner Geburt in den Wolken verhüllt. Wir haben oben schon erwähnt, dass der Himmel als der Sitz der Wasser gilt, die in seinem obersten Raume, jenseits der Wolken wohnen. Aus ihm werden die Wolken geboren, in denen Indra den feindlichen Vritra bekämpft. Den Vater tödtet Indra, indem er die Sonne verbirgt, die mit ihren Strahlen die Wolken gesammelt hat, von der Mutter wird er verlassen, wenn der klare Himmel, aus dem er geboren, unsichtbar hinter der Wolkenhülle wird. Ganz deutlich ist das Verhältniss Indras

zu Aditi 7, 85, 4, wo Indra neben Varuṇa ausdrücklich als âditya bezeichnet wird. Sonst steht Aditi in directer Verbindung mit dem Regen z. B. Ait. Brâhm. 1, 7 a. E., wo es heisst, dass der Hotar des Yâjyâmantra für Aditi hersage, weil der (durch Aditi repräsentirte) Himmel die Erde mit Wasser netze; A.-V. 18, 3, 27, wo Aditi mit den Âdityâs vom Westen aus zu schützen gebeten wird, da die Westregion bekanntlich häufig als die Gegend der Wasser gilt u. a.

Aditi eine Bezeichnung für Kuh.

Somit ist auch der Grund gegeben, warum Aditi ein Name für die Kuh wurde. Der Charakter Aditis als weiblicher Himmel, sowie die Bezeichnung des letzteren durch „Kuh" bewirkte, dass auch auf die irdische Repräsentantin der Himmelskuh jener Name überging. Die hierher gehörigen Stellen finden sich mit wenigen Ausnahmen in dem dem Somakult gewidmeten neunten Maṇḍala. Der Soma wird nach seiner Pressung mit Kuhmilch vermischt, die der Adhvaryu von der Opferkuh eigens zu dem Zwecke milkt, und diese Ceremonie bot natürlich zu den verschiedensten Bildern und Auffassungen Anlass. So heisst es 9, 31, 5: tubhyaṃ gâvo ghṛitam payo babhro duduhre akshitam: dir haben, o röthlicher, die Kühe Butter, Milch reichlich gemolken. 9, 61, 21: sammiślo arusho bhava sûpasthâbhir na dhenubhiḥ: vereinigt sei, o röthlicher, gleichsam mit den wohlschossigen Kühen; daher heisst er 9, 50, 5 auch gobhir añjânaḥ der von der Milch (den Kühen) gesalbte. Für go tritt nun oft aditi ein: 9, 26, 1: tam amṛikshanta vâjinam upasthe aditer adhi viprâso . . . den schnellen reinigten im Schosse Aditis (d. i. in der Milch) die Weisen; ähnlich 9, 71, 5; 9, 74, 3: urvî gavyûtir aditer ṛitaṃ yaṭe / îśe yo vṛishṭer . . . Breit ist Aditis Weideland dem regelrecht kommenden (?), welcher über den Regen herrscht . . . 10, 70, 7: priyâ dhâmâny aditer upasthe: lieb sind die Wohnungen im Schosse Aditis. 9, 74, 5: dadhâti garbham aditer upastha â yena tokaṃ ca tanayaṃ ca dhâmahe; er

(Soma) gibt die Frucht in den Schoss Aditis, wodurch wir Kinder und Nachkommenschaft erhalten; d. h. Soma macht die Milch durch seine Vereinigung mit ihr zur wirksamen Opferspende; 5, 31, 5 grâvâṇo aditiḥ sajoshâḥ; 1, 153, 3; 9, 96, 15; 9, 69, 3 u. s. w.

Zum Schluss führe ich noch 8, 90, 15 an, weil dieser Vers noch einer ausführlicheren Besprechung bedarf. Er ist an die Kuh gerichtet und sehr mystisch: mâtâ rudrâṇâṃ duhitâ vasûnâṃ svasâdityânâm amṛitasya nâbhiḥ / pra nu vocaṃ cikitushe janâya mâ gâm anâgâm aditiṃ vadhishṭa: Die Mutter der Rudras, Tochter der Vasus, Schwester der Âdityâs, Verwandte des Unsterblichen: ich will dem wissenden Menschen verkündigen (dem Priester), nicht tödtet die schuldlose Kuh Aditi. Dieser Vers findet sich ebenfalls Taitt. Âr. 6, 12, 5 und wird dort angewandt beim pitrimedha. Wenn die Kuh, die mit dem Leichnam zur Brandstätte geführt wird, infolge eines bestimmten Omens freigelassen werden muss, so wird sie unter Recitation dreier Mantras um das Feuer herumgeführt, worauf der Weihespruch ye jivâ ye ca mṛitâ folgt und nach diesem die Freilassung. Letztere geschieht unter Recitation zweier Mantras, von denen obige Ric das erste ist. Der zweite Theil des Verses wird hierdurch klar. Es ist die Aufforderung an den Priester, die Kuh freizulassen und schliesst jedenfalls mystische Nebenbeziehungen ein, wie noch mehr ein Blick auf die erste Vershälfte zeigt.

Ob die Uebertragung des Namens aditi auf die Kuh ein Beweis dafür ist, dass die ursprünglichere Bedeutung desselben zurückgetreten und diese Fassung eine spätere sei, möchte ich mit Hinblick auf 1, 153, 3 dahingestellt sein lassen. Die Hymne ist ein Dîrghatamaslied und an Dîrghatamas Namen knüpfen sich bekanntlich einige uralte Lieder des Rigveda an. Wir haben also vorläufig keinen Grund, diese Hymne einer spätern Zeit zuzuweisen, als die andern Lieder dieses Rishi. Und in der That lag ein solcher Uebergang auch nahe genug. Man darf nur bedenken, dass Aditi als weibliche Göttin des Lichtes an und für sich schon die Verbindung mit der weiblichen, fruchtbaren Seite

des Himmels nahe legte, gleich wie man in dem Sonnengott die erzeugende schöpferische Kraft desselben sah und man begreift, dass gerade so leicht wie sich die Bezeichnung „Kuh“ auf den Himmel übertragen liess, auch jene Benennung des letzteren auf die Opferkuh überging, die ja doch wohl für jenes Repräsentantin galt.

Dagegen muss ich, wie bereits erwähnt, die Bezeichnung der Erde durch aditi für später halten. Sie zeigt sich zu oft in den Brâhmaṇams, um nicht zu beweisen, dass sie der späteren Zeit die geläufigere war. Ich will durchaus nicht bestreiten, dass zu dieser Fassung die Verwendung ihres bald auf die Vedi, bald auf die Ukhâ übertragenen Namens auf dem Opferplatz sehr wesentlich beigetragen haben mag; man vergass vielleicht, dass diese Bezeichnung nur Symbol war und sah in ihr nur die Wirklichkeit, aber die Bezeichnung der Erde auf dem Opferplatz durch aditi bliebe uns doch immer unerklärlich, wüssten wir nicht, dass wie der Himmel, so auch die Erde im R. V. bereits unzählige Mal „Kuh“ genannt wird. Gleichwohl findet sich im Rigveda die Bezeichnung der Erde durch Aditi an sicheren Stellen noch nicht und documentirt sich dadurch als spätere Speculation.

Somit ist auch die Frage erledigt, warum die Nighaṇṭavas Aditi als gonâma und pṛithivînâma angeben; es erklärt sich auch hieraus ihre Bezeichnung des Duals aditî als dyâvâpṛithivînâma, da Himmel und Erde ja schon im Rigveda oft genug die beiden Kühe heissen. Der Umstand, dass wir diese Bezeichnung weder in dem uns vorliegenden Rigveda noch, so weit ich habe sehen können, in den andern Veden finden, schliesst nicht aus, dass aditî in einer andern Śâkhâ eines Veda eine Bezeichnung für Himmel und Erde gewesen sei. Indess ist diese Angabe der Nighaṇṭavas für uns nach einer andern Richtung hin werthvoll, nämlich mit Bezug auf die Erklärung von adite in 4, 55, 1: dyâvâbhûmî adite trâsîthâṃ naḥ und in 7, 62, 4: dyâvâbhûmî adite trâsîthâṃ no ye vâṃ jajnuḥ sujanimâna ṛishve. Nach der im Rigveda befolgten Accentbezeichnung haben in der Regel mehrere auf einander folgende Vocative zu Anfang eines Pada den gewöhnlichen Wortaccent, wenn

sie von einander unabhängig sind, dagegen wird ein auf einen Vocativ folgendes attributives Adjectiv im gleichen Falle in dem Padatext mit lauter Anudâttas bezeichnet, im Saṃhitatext dagegen accentlos gelassen. Nun steht dyâvâbhûmî adite in beiden Versen am Anfange eines Halbverses, ohne dass betreffs adite die oben genannte Regel befolgt wäre, wenn wir es auf die Göttin aditi (wie Grassmann thut) beziehen, da adite beide Male adjectivische Betonung hat. Dazu kommt noch ein andrer Grund, der adite hier substantivisch zu fassen verbietet. Dies sind die in der zweiten der angeführten Stellen sich findenden unverkennbaren Duale vâm und ṛishve, beide auf dyâvâbhûmî bezüglich, so dass adite hier ebenfalls adjectivisch zu fassen ist; auch Sâyaṇa hat dies angenommen und adite mit akhaṇḍanîye erklärt; doch leitet er adite von aditi ab und fasst es als voc. sing., weil dyâvâbhûmî gewissermassen nur Einzahl sei, eine offenbar unstatthafte Annahme. Richtiger ist es auf die Wurzel dâ, von der aditi und diti hergeleitet sind, zurückzugehen und adite als den Vocativ dual. gen. fem. des Participiums dita, mit a privativum, zu fassen, eine Annahme, die indirect eine Bestätigung durch das ziemlich häufige Vorkommen des Particips dita, namentlich in nidita und saṃdita empfängt.

Wenn wir uns nun der ziemlich zahlreichen Stellen erinnern, an denen der Luftraum als Kuh bezeichnet wird oder von seinen kuhgeborenen Wassern gesprochen wird, liegt die Frage nahe, ob nicht auch eine Identificirung Aditis mit dem Luftraum stattgefunden habe. Während Yâska sie IV, 22 als Göttermutter definirt, stellt er sie andrerseits (XI, 22) an die Spitze der weiblichen Gottheiten der Mittelregion. Auch der Rigveda bietet hierfür einige Anhaltspunkte, die jedoch alle nicht zur Genüge beweisfähig sind. Eine solche Andeutung sehe ich 10,63,10 (= Ait. Brâhm. 1, 9 a. E.) sutrâmâṇam pṛithivîṃ dyâṃ anehasaṃ uśarmâṇam aditiṃ supraṇîtim [daivîṃ nâvaṃ svaritrâm anâgasam*)

*) Der A. V. liest für anâgasam anâgaso; dies ist alsdann mit ruhema zu verbinden.

asravantîm â ruhemâ svastaye]. (Wir rufen an) die Erde, die vortreffliche Schützerin; den sicheren Himmel, die gut schützende und leitende Aditi. [Wir möchten zu unserm Heil das göttliche Schiff besteigen, das gut mit Rudern versehene, das fehlerlose, das unvergängliche. (Roth: nicht leck. Sây. agachantîm avinaśvarîm.)] Hier liegt offenbar eine Dreitheilung zwischen Himmel, Erde und Aditi vor; gleichwohl kann ich nur vermuthungsweise letzteres auf den Luftraum beziehen und zwar weil in (dem oben citirten) Vers 2 aditer deutlich mit Bezug auf den Himmel gebraucht ist; indess kann ich nicht entscheiden, ob unser Vers organisch mit der Hymne zusammenhängt oder hier eingeschoben ist; denn derselbe scheint häufig beim Opfer angewandt worden zu sein und kommt sonst noch an verschiedenen Stellen vor; die bezeichnendste unter diesen ist A. V. 7, 6, wo er im Zusammenhange aufgefasst grössere Klarheit als im R.-V. erhält. Vers 1: aditir dyaur aditir antariksham u. s. w. (s. o!) 2. mahîm û shu mâtaram suvratânâm ṛitasya-patnîm avase havâmahe / tuvikshatrâm ajarantîm urûcîm suśarmânam aditim supraṇîtim. 3. sutrâmâṇam pṛithivîm etc. 4. vâjasya nu prasave mâtaram mahîm aditim nâma vacasâ karâmahe, yasyâ upastha urvantariksham sâ naḥ śarma trivarûtham ni yachât. 1. Aditi ist der Himmel, Aditi der Luftraum, Aditi die Mutter, der Vater, der Sohn; Aditi die Viśvedevâḥ, Aditi die fünf Stämme, Aditi das Geborne und Zukünftige. 2. Lasst uns zu Hilfe rufen die grosse Mutter, die mit Vratas wohl versehene, die Herrin des Rita, die mächtig herrschende, nicht alternde, weite (ausgebreitete), wohlschützende, wohlgeleitende. 3. s. oben! 4. Beim Pressen der Speise bewirken wir durch das Wort die grosse Mutter, Aditi mit Namen (d. h. machen sie erscheinen); in deren Schoss der weite Luftraum liegt, diese gebe dreifältig schirmenden Schutz. Besonders bezeichnend ist der letzte Vers, in welchem Aditi um dreifachen Schutz angefleht wird. Dies kann sich nur auf ihre dreifache Erscheinung im Himmel-, Luft- und Erdenraum beziehen. Dass auch der Luftraum ihr hier zugeschrieben wird, zeigt der Ausdruck yasyâ upasthe u. s. w. und ihre Bezeichnung im ersten Verse. Darauf gestützt dürfen wir auch in V. 3

aditim als Bezeichnung des Luftraums fassen, der neben Himmel und Erde genannt wird. Alle drei sind nur verschiedene Namen für ein Wesen, das in allen wirkt. Auf diese Weise wird Aditi zur kosmogonischen Macht, zum alles durchdringenden Lebensprincip, ein Gedanke, der sich im ersten Verse am deutlichsten ausdrückt. Wie bereits erwähnt, erscheint dieser Vers hier besser im Zusammenhange als im R. V., und ist dort nur ein Zusatz, der mit der Hymne schwerlich zusammenhängt und ihrem Inhalt sogar zum Theil widerspricht.

Aditis allgemeine Stellung im vedischen Pantheon.

So bleibt in Kürze noch Aditis allgemeine Stellung im vedischen Pantheon zu betrachten. Wären wir von vornherein geneigt, Aditi als der Mutter der Âdityâs eine besonders hervorragende Stellung einzuräumen, in ihrer Conception eine der ältesten mythologischen Schöpfungen zu sehen, so müssten wir durch die Thatsachen eines andern belehrt werden. Vor allem ist zu bedenken, dass Aditis Gestalt und Name sich im Zendavesta in keiner Weise findet. Beide Völker, Inder und Parsen, zeigen soviel Gemeinsames in ihrer Götterwelt, begegnen sich so oft in ihren religiösen Gebräuchen, in ihren Heldensagen, dass wir mit Recht erwarten dürften, auch Aditi in irgend einer Weise im Zendavesta wiederzufinden, wenn sie in Wirklichkeit eine uralte Conception wäre. Um so häufiger findet sich Mitras Name, es zeigen sich die Namen ihrer Söhne Bhaga, Aryaman, vielleicht auch Varuṇas*), und wir dürfen hieraus schliessen, dass Aditis Schöpfung und Cult später ist als der der Âdityâs, dass die Mutter jünger ist als ihre Söhne.**)

*) Eine solche Beziehung auf Mitra-Varuṇa hat mit vielem Scharfsinn und Wahrscheinlichkeit Haug (in seinen Vorlesungen) aus dem Dual mithraêibhya (Ys, 1, 11 u. s. w.) erschlossen.

**) Reicht Aditis Aufnahme in die Götterwelt auch nicht in so hohe Zeit hinauf wie die ihrer Söhne Mitra, Aryaman, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, dass ihre Entwickelung in dem specifisch indischen, Alterthum eine ziemlich weit hinaufreichende ist. Dies bezeugt auch

Eine andre Bestätigung für die Annahme einer späteren Entstehung dieser Göttin liegt in ihrem mehr abstracten Charakter. Die Personification der Unvergänglichkeit des Tageslichtes ist erst in einer Zeit möglich, wo an die Stelle reiner Naturverehrung schon Speculationen traten, einer Zeit, die wir im Rigveda im Wesentlichen bereits vor uns haben. Solche Gebilde abstracterer Art, die im Laufe ihrer Entwickelung mit den Eigenschaften der Dinge, aus denen sie abstrahirt sind, ausgestattet werden, müssen immer als später bezeichnet werden, da das Allgemeine das Einfache, das Abstracte stets das Concrete zur Voraussetzung hat.

Was nun Aditis specielle Stellung im Rigveda anlangt, so zeigt uns die Anukramanikâ den richtigen Punkt zur Beurtheilung desselben. Von allen 1017 Hymnen des Rigveda nennt sie eine einzige (10, 185) ganz an Aditi gerichtet und diese Angabe wird überdies durch den Inhalt nicht bestätigt. Sie ist vielmehr an Mitra, Varuna und Aryaman gerichtet und die einzige Erwähnung, die Aditis geschieht, ist V. 3, wo jene drei Götter putrâso aditeḥ genannt werden. Müller nimmt sie als Mittelpunkt von 10, 72; aber diese Annahme scheint mir ebenfalls misslich; denn die Hymne ist allgemeineren kosmogonischen Inhalts und der Rishi erklärt V. 1 ausdrücklich, er wolle die Geburten der Götter besingen; von Aditi speciell ist nur V. 4. 5 und 8. 9 die Rede. Sonst sind nur selten zwei oder höchstens drei Verse an Aditi gerichtet; es sind fast ausschliesslich einzelne Verse, die ihr überdies oft nicht einmal allein gehören, sondern zugleich an andere Götter gerichtet sind.

Sonach dürfen wir Aditis Bedeutung als eine sehr eingeschränkte betrachten und wenn Müller (Seite 233) sagt, dass sie dem Rishi, der zuerst ihren Namen concipirte, ohne Zweifel wenn nicht den einzigen, so doch den Hauptgegenstand seines Glaubens und seiner Anbetung ausmachte, so dürfte ein solches Factum doch eben nur auf die Subjectivität und vielleicht momentane Begeisterung eines Ein-

---

1, 89, 3: tân pûrvayâ nividâ hûmahe vayam bhagam mitram aditim daksham asridham: „Nach alter Nivid rufen wir Bhaga, Mitra, Aditi, den nicht-feindlichen Daksha an.“

zelnen zurückzuführen sein, ohne Schluss auf allgemeinere Verehrung. Hier könnte uns eben die Kenntniss ihrer Stellung beim Opfer unterstützen, da ohne solches von wirklicher Verehrung bei den Indern keine Rede ist; aber in diesem Punkte müssen wir eben auf genaueres vorläufig verzichten. Dass indess auch hier Aditis Stellung nicht hervorragend sein kann, zeigt eine Durchsicht des Ait. Brâhm., wo ich — die wenigen Stellen, die sich nicht wirklich auf Spenden oder Anrufung beziehen, abgerechnet — nur etwa 7 Mal ihren Namen gefunden habe und zwar 1, 7 (bezieht sich auf eine carugabe, die ihr zu Anfang und zu Ende der Prâyaṇîyaishṭi dargebracht wird und am Ende dieses Capitels auf das Yâjyâmantra für sie als obere Gegend). 1, 8 a. E. (ebenfalls auf dies Mantra bezüglich); 1, 9 (wo die beiden an sie gerichteten Verse sutrâmâṇam pṛithivîm und mahîm û shu genannt sind); 1, 11 (wie 1, 7); 3, 29 (auf das Yâjyâmantra R.-V. 7, 51, 2 bei der Abendlibation); 3, 31 (zum Schluss des Vaiśvadevaśâstra Vers 1, 89, 10) und 5, 27 (auf Aditi als Kuh).*) So weit ich gesehen habe, ist die Zahl der Stellen auch im Aśval. Śr. Sûtra sehr gering und in der Taitt. Saṃh. werden wirkliche Anrufungen und Gaben für Aditi höchstens vierzig Mal vorkommen, eine geringe Zahl, wenn man die ausschliessliche Verwendung dieses Veda beim Opfer ins Auge fasst. Vergegenwärtigen wir uns hingegen die unzähligen Anrufungen Mitras, Varuṇas, Indras u. s. w. so sind wir berechtigt, Aditi aus der Zahl der Götter ersten Ranges zu streichen, sei es nun — was hier nicht untersucht werden kann — dass ihre abstractere Erscheinung keinen rechten Boden neben den lebensvolleren Gestalten der Ushas, Savitars, Mitra-Varuṇas finden konnte, sei es, dass ihre untergeordnete Stellung sich aus der der Göttinnen im Rigveda überhaupt ergibt.

*) Hier die einzelnen Anrufungen im Rigveda selber aufzuzählen, hat keinen Werth, da wir daraus für jetzt doch noch keinen sichern Massstab für ihr Vorkommen beim Opfer erhalten.

Druck von Grass, Barth u. Comp. (W. Friedrich) in Breslau.

Digitized with financial assistance from
Hemendra Kothari
on 06 November, 2019